

المعلم الملائكي اللاهوتي القديس (ت1274م)

توما الأكويني

مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)

تفنيد ونقد لنظريات الفارابي وابن سينا والغزالي
وابن رشد وعلماء الكلام على ضوء الفلسفة المسيحية

ترجمه عن اللاتينية وعلق حواشيه
مورداً نصوص من فلاسفة الغرب والمسلمين
العلامة المطران نعمة الله أبي كرم الماروني
مستشار مجمع الكنيسة الشرقية الممتمس

دار ومكتبة بيبليوث
بيبلوس - لبنان

2
14
5

مقدمة الكتاب

ان المواضيع العديدة التي طرحتها القديس توما الاكوييني
لكثيرة الاهمية كما لا يخفى : وانه ليمتدّر على اي عقل بشري
ان يستجليها جميعها ويسندها الى ادلة تربل الريب وتستلزم
الادعان . لان التعمق في درسها يقتضى له ، فضلاً عن توقد ذهن
نادر المشيل ، وراعاة فطرية في تنسيق الابحاث وتجميعها ، شغف
بالحقيقة وجدد كثير في التنقيب والتفتيش مما يستغرق الوقت
الطويل ويستفد الجهود المتواصلة .

وقد وهب القديس توما فوق هذه كلها غيرة متقدمة على
نشر الحقيقة وإثباتها لابن المسيحين وحدهم بل بين جميع
البشر ليستفيدوا من معرفتها ويسترشدوا بنورها متى عرفوها .
ولم يكتف المعلم الملائكي بان يشرح عقائد الديانة المسيحية
ويدعمها بالحجج القاطعة المستمدة من الآيات المنزلّة والتسليم
الرسولي ونور العقل قصد ان يثبت صحة تلك العقائد ويحمل
المؤمنين على التثبت بها ، بل خصص ايضاً قسماً من اوقاته لحاجة
غير المسيحيين ومناقشة فلاسفتهم وعلمائهم ولا سيما العرب منهم
كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم اجلاء للحقيقة

2005 - جميع الحقوق محفوظة

دار ومكتبة بيبليون



شارع مار بطرس - حبيّل - لبنان

ت : 09540256 - فاكس : 09546736

byblion1@hotmail.com

التي يرتكز عليها الدين مقتصرأ على الادلة المستفادة من العقل دون سواه مفرقاً بين غث ادراك اولئك الفلاسفة وسميتها مقلداً ما فسد ومقرأ ما صح ووافق .

ومن البديهي ان هذا العلم صعبُ سلوكه واصعبُ منه التعبير عنه بما يدل على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه . فان القديس توما متفرد ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تبان الشروح التي عُلقت على تأليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعاليم الفيلسوف القديس وارائه الدويصة ولا سيما في ما يتعلق بالفلسفة الطبيعية .

وليس كتاب « مجموعة الردود على الخوارج » اي الذين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التأليف امتاز بين مصنفات القديس توما بدقة المعاني وبلاغة التعبير . ولذا قد اجمعت بعض المعجبين به عن ترجمته وقد حاول كثيرون ان يجدوا العقاب البشري هذه الخدمة فلم يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتعميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبّطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بأمين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دور ان يضعف قوتها او يشوه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته بجماعتها في المتضلعين من اللب اللاتينية .

فاخذنا بعد الاتكال عليه تعالى ان ننقل كتابه المنوّ به الى اللغة العربية كيلا يحرم ابناءؤها فوائده يدفنا الى ذلك مثل المؤلف القديس ثم ما نالته كتبنا السابقة « كفسطاس الاحكام » و« الفلسفة النظرية » من الخطوى في اعين القراء نخص منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي سبقت سائر تلك الاقطار في مضار العلوم وفي الاطلاع على ما صنفه فواغ الغرب وثقى على تلك الكتب وغيرها العلماء والادباء واعربوا عن اعجابهم وامتناهم لسعينا في تعريف الغرب الى الشرق والشرق الى الغرب وعظموا الجهود التي نبذها في هذا السبيل تسهيلاً لتقريب القلوب وتوحيد النظريات ؟ وقد كان لنقلنا الى اللاتينية كتاب « النجاة » لثابثة العرب الشيخ الرئيس ابن سينا وقع عظيم وتأثير طيب في النفوس . فشجعنا دلائل ارتياح المفكرين على مواصلة الجهاد فترتبنا « مجموعة الردود على الخوارج » التي نقدم منها الآن الكتاب الاول لمحبي العلم والحقيقة . وقد علقنا عليه الحواشي والشروح التي استلزمها المتن لايضاح ما يكون قد اشكل فهمه توفيراً لوقت المطالع الكريم واخذنا اغلب الشروح عن ائمة فلاسفة الغرب واشهر فلاسفة العرب حتى يتضح للجميع ان الرابطة الفكرية موجودة حيثما توجد الرغبة الصادقة في التفتيش عن الحقائق راجين ان يشمل القارئ نفعه ما قد يكون تسرب الى الكتاب من الاغلاط فشوه عكسه او انقص قدره متمنين ان يأتي بالفائدة التي توخاها المعلم

التي يرتكز عليها الدين مقتصر على الادلة المستفادة من العقل دون سواء مفرقاً بين غث اراء اولئك الفلاسفة وسميها مفتدأ ما فسد ومقرأ ما صح ووافق .

ومن البديهي ان هذا العلم صعبُ سلوكه واصعبُ منه التعبير عنه بما يدل على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه . فان القديس توما متفردٌ ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تبائن الشروح التي عُلِّقت على تأليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعلم الفيلسوف القديس ورائه العويصة ولا سيما في ما يتعلق بالفلسفة الطبيعية .

وليس كتاب « مجموعة الردود على الحواج » اي الدين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التأليف امتاز بين مصنفات القديس توما بدقة المعاني وببلاغة التعبير . ولذا قد احجم بعض المعجبين به عن تعريبه وقد حاول كثيرون ان يخدموا العقل البشري هذه الخدمة فام يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتعميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبُطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بأمين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دون ان يضعف قوتها او يشوه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته بمجملتها في المتصلين من اللغة اللاتينية .

فاخذنا بعد الاتكال عليه تعالى ان ننقل كتابه المنوّه به الى اللغة العربية كيلا يحرم ابتازها فوائده يدفعنا الى ذلك مثل المؤلف القديس ثم ما نالته كتبنا السابقة « كفسطاس الاحكام » و« الفلسفة النظرية » من الخطوى في اعين القراء فخص منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي سبقت سائر تلك الاقطار في مضمار العلوم وفي الاطلاع على ما صنّعه نوابغ الغرب واثى على تلك الكتب وغيرها السليما والادبا . واعربوا عن اعجابهم وامتنانهم لسعينا في تعريف الغرب الى الشرق والشرق الى الغرب وعظموا الجهود التي نبذلها في هذا السبيل تسهيلاً لتقريب القلوب وتوحيد النظريات ؛ وقد كان لنقلنا الى اللاتينية كتاب « النجاة » لنايسة العرب الشيخ الرئيس ابن سينا وقع عظيم وتأثير طيب في النفوس . فشجعنا دلائل ارتياح المفكرين على مواصلة الجهاد فربنا « مجموعة الردود على الحواج » التي نقدم منها الآن الكتاب الاول لمحبي العلم والحقيقة . وقد علّقنا عليه الحواشي والشروح التي استلزمها المتن لايضاح ما يكون قد اشكل فهمه توفيراً لوقت المطالع الكريم واخذنا اغلب الشروح عن اية فلاسفة الغرب واشهر فلاسفة العرب حتى يتضح للجميع ان الرابطة الفكرية موجودة حيثما توجد الرغبة الصادقة في التفتيش عن الحقائق واجين ان يشمل القارئ بعفوه ما قد يكون تسرب الى الكتاب من الاغلاط فشوه بحاسنه او انقص قدره متمنين ان يأتي بالفائدة التي توخاها المعلم

الملائكي من تأليفه النفيس اي نشر الحقيقة . فان قدر لنا التوفيق
 نكون قد نلتا مبتغانا ونقمتا بني لفتنا وامتننا . حمق الله الاماني
 وسدد خطواتنا الى الخير .



ترجمة

صاحب السيادة العلامة المفضال المطران نعمة الله أبي كرم
اسقف ميندو شرقاً ومستشار لجمع المقدس
للكنائس الشرقية

أسرة أبي كرم

تقع هذه الأسرة الكريمة في قصة يرمانا من أعمال المتن التابعة بمحافظة
جبل لبنان ، وهي بلدة جميلة الموقع فتانة المناظر تحيط بها غابات الصنوبر
ويتصف أهلها بالهدوء واللبف ورقة الشئيل ، ويتوافد اليها المصطفون في فصل
الحر للراحة من عتاء الاعمال وأستعادة قواهم العقلية والجسمية بما يتوافر لهم
في ديوها من اشيااب الهداء والمسرة .

في هذه البلدة المجيدة بكل هذه المعاش نشأ صاحب السيادة من
والدين هما صعب دانيال ونور غالب أبي كرم من الطائفة المارونية عرقاً
بالتقوى وسلامة السيرة ترايا النفس ووزقا ما عداه نخبة اولاد ثلاثة ذكور:
جرجس ونجيب والمسيود لويس وثلاثان: لطيفة وميليا .

فمن الاولاد الذكور المرحوم جرجس الذي جاور دبه السنة الثامنة ١٩٣٠
بمد حياة حافلة مليئة بالفتريات ، والمسيود لويس الذي اتم عاومه في فوسايل
ولا يزال منذ سنين في فرنسا يساعد في كثير من الاعمال الخيرية وهو مشهور
بألميت ومقدرته الكتابية باللغة الفرنسية وقد انشأ هناك مجلة دينية ادبية
محمودة الآن .

للمرحوم جرجس ولدان هما الاب الفاضل القس مارون من الرهبانية
البنيدنية والمعلمان في اللاهوت والفاسفة والحق القانوني ، ويوسف الترجسان في



الثلث الزمات

المطران نعمة الله أبي كرم الماروني

اسقف ميندو شرقاً ومستشار لجمع الكنيسة الشرقية المقدس

أحدى دوائر الحكومة الفرنسية في مراكش والمشهور برصائه وإصاله آرائه
وغيره على الدين والآداب وصاحب المقالات العلمية والعمرانية الشائعة في
جريدة السادة القراء التي تصدر في رباط الفتح .

وقد نشأ من هذه الأسرة أفراد آخرون يضيق المقام عن ذكرهم عرفوا
جيداً بصحة المبادئ وكرم الخلق وامتنازوا بالخصوص بشدة استمساكهم بالدين
حتى لقد أصبحوا في ذلك مضرباً للمثل في برمانا وجوارها وفي سائر المدن ،
فاذا شاء أحد هناك أن يصف رجلاً بافراقه في العصبية للدين قال عنه :
« انه نصراني ماروني من بيت أبي كرم » وتأويله في عرفهم انه مسيحي
صميم في مسيحيته ومغال في اعتصامه بقروضها ومحافظة على رسومها
وعقائدها .

مدرسته وثقافته المدرسية

ولد صاحب السيادة في ١٢ كانون الثاني من السنة ١٨٥١ واطلق عليه
اسم اسعد ، وقد أثرت فيه التربية الحسنة التي تلقاها في البيت الابوي
فظهر منذ حداثة ذا ورع وتقوى يخاف الله ويطيع والده ويجب اخوته
ودققاه ويؤدب بالخشية والصدق والتواضع وعبة العدل والتفوق من الملاهي
الصبيانية ، ولم يلبث ان أدخل الى مدرسة القوية المارونية فبدت عليه
مخايل التجابة والتكسب على تحصيل العلوم البدائية في اللغتين العربية
والسريانية وتلقن التعليم المسيحي واتقن الخط ومبادئ الحساب ، فاصبح بين
اقرانه يُشار اليه بالبنان ويُقدّم صككده لهم في حسن السيرة والزمانة
والنجاح في العلم ، ثم اخذ يكثر من التردد الى المكتبة للمعاونة في
الحفلات الدينية فاكسب حلفاً كاهن القوية ، واتصل خبره بطران الايريشة
في ذلك الوقت المثلث الرحمت الطراني يوسف فتوسم فيه الدعوة الى
الحالة المقدسة واتفق مع والده على ادخاله الى المدرسة الاكاديمية للآباء
اليسوعيين في غزير وكان ذلك في سنة ١٨٦١ وصاحب الترجمة في الثالثة
عشرة من عمره .

سرع اسعد بما قبض الله له دون كثيرين من صبية القوية من الدخول
الى ذلك المعهد العلمي اثاره فشكر الله وانصب بكل قواه على احراز
الفضائل والتضلع في العلم ، وساعده ذكوره ونشاطه وحسن فطرته على
التقدم في مدارج النجاح تقدمه في العمر ، فكان يحرز في آخر كل سنة
القدم الاوفر من جوائز صفوفه في حسن السلوك ومختلف المواضع العلمية
التي كان يتدارسها ، فاحبه اساتذته ورفقاؤه واخذوا يحوطونه بكل انواع
الرعاية والتقدير لاجتهاده ونموه وفضائله وموجهين اليه ما يستحق من عبارات
التشجيع والاطراء .

وبعد ان اتم علومه الثانوية والادبية اقبل على دراسة اللاهوت والفلسفة
والحق القانوني فابدى ولماً شديداً في العلوم النظرية العالية . وفي سنة ١٨٧٥
نقل الى المدرسة الجديدة ومما يرح هناك يواصل دروسه اللاهوتية والفلسفة حتى
لقها وقدم عنها امتحاناً تم من تفوقه ، ومن ثم أُشير عليه ان يزاول الدروس
الطقسية الطائفية ويرتضى عليها استعداداً لانتقال الدرجة الكهنوتية المقدسة
فقام بذلك احسن قيام .

وما يحسن بنا ان نشير اليه في هذا المقام ان الاب ابوجي اليسوعي
كان يعجب بشجاعة هذا التلميذ ويتوقع حين يرى اتفاق فروضه المدرسية في
الانتباه انه سيكون من كبار الكتاب في مستقبله اذا توافرت لديه الاسباب
وقد عبر عن اعجابه ذاك اكثر من مرة فكان يقول عنه على مسمع من
الاداء . ويجوز الحكم الشيخ امين الجميل :

« c'est la plus belle intelligence du Séminaire de Ghazir » .

ولذلك اراد الاخذ بيده في طريق نباهة الذكر وجعل يكلفه وضع
معضلات المثالات الدشاة او المقرحة ليشرحها في جريدة الفاتيكين التي كان الاباء
اليسوعيون قد اصدروها في ذلك العهد ثم ما لبثوا ان ابدلوا بجريدتهم
البشير فكان صاحب الترجمة يقوم بكل دقة ونشاط بما يعهد اليه من النشر
والتأليف فال كل الليل الى مزاوله الكتابة الصحيحة ونشط الى الاقدام

على ما نشره بعد حين من المصنفات العديدة التي اكسبته الشهرة الواسعة واصلت مكانته .

كهنوت ووزيريه لاشييه

في ١٥ آب من السنة ١٨٧٦ رفاه الطيب الاثر المطران يوسف جميع الى درجة الكهنوت القدسه في كنيسة دير مار جرجس بمجدد القريب من بيت شباب والذي كان يومئذ كرسياً لا يرشيه قيرس .

ولما كان الآباء اليسوعيون، وهم اساقفته، على بينة من فضائله وعلومه عينوه في كليتهم ببيروت استاذاً لللاتينية والعربية وناظراً لغنة من التلاميذ فقام باعباء هذه الوظيفة ثلاث سنين ومن ثم عهدوا اليه في المعاونة بـ جريسديتهم البشير واصلاح مطبوعات مطبعتهم الكاثوليكية وتأليف بعض الكتب الدينية والروحية والعلمية، فذكر منها معجمي الابوين كوش ورحله احدهما عربي فرنساوي والثاني فرنساوي عربي وتعريب البراءة الحبرية العامة التي اصدرها المثلث الرحات البنا لاون الثالث عشر في حالة العال وهي المبتدئة بـ كلمية : « Rerum Novarum » والتي يحتفل في هذا العام في رومية العظمى بمرور اربعين سنة على اصداها احتفالاً شائعاً نظراً لحظوة مباحثها ولاقبال الحكومات الراقية على اتخاذها اساساً لما وضعت من التنظيم للعمل وحل المشاكل المتكونة بين العال واصحاب الاعمال بما ينطبق على مدلول العقل وروح العدالة . واتصل خبر تفوقه في العلم وتثقيف الناشئة بالمثلث الرحات المطران يوسف الدبس رئيس اساقفة بيروت فاستدعاه ليكون استاذاً وناظراً في مدرسة الحكمة الفارونية فقام فيها ثلاث سنوات الف خلالها كتابه الاول « ذخيرة الالباب في تفسير الكتاب » .

وفي تلك الاثناء كان المثلث الرحات المطران يوسف الرغي الذي خلف المثلث الرحات المطران يوسف جميع في رئاسة اساقفة قيرس قد انشأ مدرسة القديس يوسف اللبنانية في قرنة شوان واخذ يبحث عن كاهن يجمع بين

الفضية والعلم وحسن الادارة ليكمل اليه تديورها فلم يجد اخلق من الحوري نعمة الله الي كرم للقيام بهذه المهمة فاستقدمه اليه واستند اليه ادارتها فاستمر في هذه الوظيفة سع سنين سارت المدرسة خلالها على قدم التجاح والازدهار حتى توافد اليها الطلاب من كل قطر وهناك الف كتاباً تالياً في الحق القانوني سماه « قطاس الاحكام » في ثلاثة مجلدات .

ثم اتفق مع الرئيس العام لفرهانية الانطونية على تعليم الاخوة الدارسين من ابنا. وهاجته اللغات العربية واللاتينية والفرنسية في دير مار اشعيا القريب من برمانا فقام هناك ثلاث سنين دعاه بعدها المرحوم الامير قبلان الي اللع لتعليم اولاده في داره في جديدة المثلث فقام عنده سنة .

وفي السنة المدرسية ١٨٩٧ و ١٨٩٨ حدث في مدرسة الحكمة المارونية ما حدا ببعض الالباء الاساتذة الى مغادرتها فاستدعى المثلث الرحات المطران يوسف الدبس صاحب الترجمة الى استلام ادارتها في السنة التالية لاجراء الاصلاح اللازم فعمل وفي السنة ١٩٠٠ و ١٩٠١ تولى ادارة مدرسة عبيه التي انشأها هناك الآباء الكبشيون .

وفي السنة التي بعدها عين رئيساً للمدرسة اللبنانية في قرنة شوان ثم طله رهبان دير المخلص الحليين المكيون ليدرس وهاجهم في صربا القنتين العربية والفرنسية ويعلمهم الخطاسة والفلسفة فقام بهذه المهمة ثلاث سنين .

وفي السنة ١٩٠٦ كانت قد انخلت ادارة المدرسة المارونية في رومية العظمى فآلم ذلك قلب الجالس يومئذ على البدة الحبرية المثلث الرحات البنا بيوس الماشر فامر بتوقيفها و اشار الى الجمع الشرقي القدس ان يلج على صاحب السلطة السيد البطريرك بوجوب انتقاء كاهن عالم تقى خبير بالادارة يتولى رئاستها ويصلح شؤنها ويبيد النظام اليها فاخذ صاحب التبلة يفكر في من يليق لهذه المهمة فوهم اختياره على صاحب الترجمة فاستدعاه اليه واقصع له عن عزمه على ايفاده الى رومية العظمى لضبط احوال المدرسة

واجراء ما يصون كرامة الطائفة فلم يسمه الا الاذعان لاول امر غبطته وعندئذ رقا صاحب القبطية الى رتبة خوري اسقني ووجهه الى المدينة الحائلة بعد ان زوده احسن التوصيات الى امام الاحبار والمجمع الشرقي للقدس ، فاخذ هناك يكبد في اصلاح الخلل رغم ما صادفه من العقبات الكوثرية المشقة الزاخر ولكن الله تعالى وقته في عمله فتم له ما اراد بفضل قوة الارادة والتجرد وما اذنان به من الفضيلة والرحانة والسيطرة على الاذعان والتغلب ، ولم يطل به المقام حتى مشى بالدرسة خطوة بعيدة الى الامام بما كان يلقب على طلبتها من المواظاة والاشادات صباح مساء . وكان لعنايته احسن افيهم وكاد يكون جميع المتخرجين منهم على عهده من المتفوقين في علمهم وفضلتهم .

وما هو ان اقام زمناً في رومية العظمى عاكفاً على العمل متمماً واجباته بمنتهى الدقة حتى لقت اليه الانظار ونال عطف الخيرة الاعظم والسادة الكرادلة الفائين احترامهم وروساء الدوائر القاتيكائية فكان حيثما ذهب يقابل بالاحترام ثم عين مسجلاً اولاً رسولياً في القاتيككان بتاء على التام للمجمع المقدس مع بقاء رئاسة المدرسة المارونية في عهده .

ومن القى نظرة على حياة صاحب الترجمة الكهنوتية ، ومدتها تروى على ٣٥ سنة ، رآه قد صرفها جيماً في التحرير والتصنيف وادولة المدارس وتربية الشبية فوق ما كان يقوم به احياناً من القاء الرياضات الروحية الشاجعة للكهنة والسالمين - انما والحق يقال حياة جد وعمل محولة بالمتأخر احلته المقام الارفع بين من خالطهم وجمعتهم محبوا وعترتهم منهم في وقت واحد واحصته بكل حق بين اكابر الرجال الذين جاهدوا احسن جهاد في وضع اساس النهضة العلمية والادبية التي يجني اليوم هذا الوطن العزيز ثمارها الشبية .

وقد نشر المستشرق الكبير الايطالي السنيود كيرالي مقالا عن سيادته سنة ١٩٢٥ تقتطع منه ما يلي :

« ان اسقف مندو سيادة المطران نعمة الله ابي كرم الف تفسيراً للكتاب المقدس كثير الاعتبار طبع في بيروت سنة ١٨٨٩ . ونقل الى العربية في خمس مجلدات (والسادس تريباً لطبع) ، الدرس الفلسفي لثبافة الكريستال مرسيا ، وقد اجاد في ترجمتها بحيث ذاع اعتبارها عند المسيحيين والاسلام في سوديا ومصر ويقرأونها باعجاب وثنا . - وبما له من علم في الحقوق الكنسية والاسلامية ، نقل الى العربية الحق القانوني وعلى عليه شروطاً ضافية وطبعة في ثلاثة مجلدات في بيروت (١٨٩٠-١٩٠٦) .

« اذهب من حين الى آخر لسلام على سيادة الخيرة كرم في كورسيه (في مار بطرس في السلسل) في تلك الدار المارونية التي تظهر عليها امارات الزهد والسكون وقد خالطها شجرة النخل التي جعلتها اشبه شيء بالدور الشرقية . هناك يسكن سيادته منذ ستين عديدة وهو غائص في العلوم الرفيعة والتقوى الكهنوتية ، وكأنه قد انقطع عن العالم وجمع نفسه للصلاة والتأمل والشغل . وهو لطيف الحديث ، حلو الماشرة ، يشوش الوجه كالآلاب الخيون . يتلقى زائريه بحبة وعطف وبساطة لائقة برجل كامل .

« وانه ينظره اليك يقرأ على شفتيك ما تريد ان تظهر له من الافكار والاحاديث ويجيبك اجوبة سديدة هي نتيجة ابحاثه الطويلة وتأملاته الرفيعة . ويتخلل كلامه من حين الى آخر ذكرو الوطن البعيد ، وهي ذكرى مؤلة طاما احتل من اجلها اوان الحرب الكبرى ، وهي تظهر على عينيه الخلوطين والفكرتين .

« في خلال تلك السنين المعترنة باخبارها وانبائها اخذ سيادة كرم ينقل الى اللاتينية مع ذبول وحواشي ضافية مختصر « ما وراء الطبيعة » لآين سينا الفيلسوف العربي الكبير الذي استخدمه البرتوس الكبير وتوما الاكويني لقيم ما اشكل في التراجعات اللاتينية التي وضها الكندلني وكثير غيره ، وهي معروفة باسم « الشفاء » . فهذا المختصر « النجاة » الذي سيطبعه عا قليل الخيرة الماروني في ثوبه اللاتيني لم يترجم قط الى لغة اجنبية . وهو صعب

الفهم فلاسفة العرب انفسهم ، وانه في قسم كبير منه ايضاح الفلسفة ارسطو
وهكذا تلك النفس التقنية في العلوم والمعارف والقداسة تجمع في شيخوخته
المحادثة التقنية تقاليد ابناء جنسها ، وانهما خير مثل لمؤاتهم العلمية اممي
ان تكون واسطة تقام بين الحكمة الشرقية والغربية وبين اللاتينية
والعربية . اه .

استقفيه

وكان صاحب الترجمة كلما طالقت اقامته في رومية ازداد شهرةً وسم
لعيان ما تحلى به من فضيلة وعلم وطيب شائل وكثير اصدقائه وقدروا
واتصل بصاحب القداسة ما عاناه في المدرسة المارونية من الآلام بسبب
صادفه من الصعوبات وكيف استظهر بحكمته وطول اناته وتوفقه فاء
مكافأته ، واذ كان للطائفة المارونية بحسب مجيها اللباني حق في ان
في رومية العظمى اسقف راسم من ابناءها يرقى تلاميذ مدرستها الرومية
الى درجة الكهنوت اراد صاحب القداسة ان يكافئ صاحب الترجمة
بترقيته الى درجة الاسقفية وتوجيه مهمة الرسامة اليه واحدد في ذلك امر
الاجازم وتقرر ان تكون السيامة في ٢٢ حزيران من السنة ١٩١٣ في كنيسة
راهبات التقدمة الشريفات وان يكون المطران الجديد اسقفًا لميندو شرقًا
وفي اليوم المعين قام بحفلة السيامة الطيب الاثر الكورديتال مرعي د
الوزير البابوي يومنفر يوزره السيدان المطران آييل جيلبر والمطران سبستيا
لامبي يماونهم رئيس الاحتفالات الحبرية .

وقد حضر الحفلة عدد عديد من علية القوم من جلتهم صاحب
البطلة السيد فيلبوس كساي بطريك اللاتين يومنفر في القدس الشريف
والسادة المطارنة الموارنة بولس عواد وبولس بصوص ومختيل اخرس ، والسيد
زونكي رئيس اكاديمية الاشراف الكنسين ، والسيد روكوي امين سر جمع
انتشار الايمان المقدس للشؤون الشرقية ، والسيد كلينانو رئيس مدرسة



المطران نعمة الله ابي كرم

في شيخوخته

البروليتاريا ، والاب لويس اني كرم شقيق الاسقف الجديد وغيرهم كثيرين من رؤساء الرهبانيات ويمثلي الطوائف وعدد من الاشراف وقناصل الدول ورجال الحكومة وذوي الوجاهة .
وبعد الحلقة دعي القوم الى مأدبة اثيقة وجهت اثناءها عبارات التهنئة للاسقف الجديد -

ومن ثم اخذت تتوافد على سيادته رسائل التعريك مع التقادم الكثيرة المختلفة التي جاد بها عليه اصدقاؤه من فرنسيين وبلجيكيين وايطاليين كبرواتم وملابس حبرية كاملة وغيرها .

وفي اليوم التالي حظي بتقابلة خاصة لدى الطبيب الاثر البابا بيوس العاشر الذي هنأه بعبارات ابوية وقدم له صليباً ثميناً للصدر وعين له راقباً يتقاضاه من الحزامة الفاتيكانية فخرج من بين يديه وقلبه يفيض امتناناً وشكراً -
ولما اتصل خبّر تسقيفه بلبنان اقيمت الزينات في مسقط رأسه واكثر قرى اللقن المجاورة لها مثل صليبا وعين سماعة وبيت مري واديوار مار اشعيا ومار يوحنا القلعة ومدرسة بسكتا -

وبعد سياحته تحلى عن رئاسة المدرسة المارونية وانقطع الى مهام وظيفته في الكرسي الرسولي والاشتغال في ما كان يعرضه عليه المجمع المقدس من مختلف الدعاوى المرفوعة اليه من الشرق ولاسيا دعاوى الزواج فيطالها وينظمها ويبردي رأيه فيها . وقد استعمل ما بقي له من اوقات الفراغ في تأليف الكتب ، احب عمل اليه ، ومع هذه المهام لم يكن لينفك عن بذل ما يوسمه من المساعدات الادبية للمدرسة المارونية مدنوفاً الى ذلك بما يحتاج في قلبه من النيرة الوطنية والمحبة الطائفية .

وفي السنة ١٩١١ زار وطنه لبنان لمُشاهدة الاهل والاصدقاء والاستراحة من عتاء الاعمال فلقي حيثما حصل ضروب التبعيل والتفق ان نشبت الحرب الكونية في صيف ذلك العام فاضطر ان يعجل في الود الى مركز عمله فركب البحر من ميناء بيروت في اواخر شهر تشرين الاول -

وبعد وصوله الى رومية العظمى استأنف عمله بنشاطه الممرد . واصل
التأليف ولبت مشغول البال على ابناء بلاده فكان يقدم الصاوات الى
الله ليؤبل عنهم تلك الكربة ويميد السلام والراحة الى العالم . ولم يكتفر
بذلك بل لجأ الى جميع الوسائل المسكنة لينشل من ثم الموت ابناء . ولما
العزيز الذي كان قد طفى عليه اعداؤه فنفوا بعيداً عنه كبار قومه وعلموا
اغز ابناءه على اعداء المشانق . فطلب منه صاحب القداسة البابا بنادكتور
الحامس عشر ان يدلي اليه بتفاصيل ضافية وبراهين شرعية قانونية معتز
بها لدى الدول حتى يمكنه التدخل في قضية لبنان لفعل سيادة المترجم
وقدم تقريره اربع نسخ وكان البرهان الاساسي لتسكافل الدول على ضا
نظام جبل لبنان الذي وقته سفراء الدول في الاساتنة . فاذا تعذر
بعض الدول القيام بتمهدياتها وجب على الدول الاخرى ان تنقيد به اي
على النسبة والمائية ان تفعل ذلك من قبيل الاثام الدولي وانه اذا كا
حلفاء تركية يهتمون المسيحيين بجههم لفرنسا فالدولة التركية كانت من
نفها تعتبر قنصل فرنسة في سورية وسفيرها في الاساتنة مرجعاً يرجع ا
المسيحيون عند الحاجة وهي كانت تلبي طلب السفراء والقناصل كلما تقدموا
اليها يعرضون محتيات المسيحيين . فقدم صاحب القداسة نسخة الى امبراطور
المانية واخرى الى امبراطور النمسة وقد عرف بعد ذلك من قنصل الماني
في حلب ان هذه المذكورة كان لها وقتها وتأثيرها الحسن في حمل ترك
والمائية على التساهل والرفق بالمسيحيين وفي مقدمتهم الموارنة وبطريكة
الجليل .

ولما كان الثلث الرحلت البابا بنادكتور الحامس عشر يطلع على ما كان
يقوم به صاحب السيادة المترجم من الاعمال الجلية ويشغل به من التأليف
النافعة التفسية امر ان يزد له مرتبه الذي كان يتاوله من الكرسي الرسولي
وجعل يدي نموه في كل فرصة العواطف الابوية معروسة بمباراة التشجيع
والاطراء .

وفي السنة ١٨٢٢ ارتقى الى المقام البابوي صاحب القداسة الجبر الاعظم
الحالي فرقع اليه صاحب السيادة مجموعة تأليفه المخطوطة فقرأ بها الجبر
الاعظم وما يلقه من مؤلفها من الاخبار التي اوجبت ارتياحه فوجه اليه رقباً
سكريباً مشجعاً يباركه فيه ويشي على نشاطه وفضائله وخدماته للدين والعلم .
ثم ان هذه الحظوى التي نالها في عيون الاجابر الاعظمين الذين تولوا
على ايده سلك قد نال مثلاً في عيون كثير من اصحاب النفاة صكرادلة
الكنيسة المقدسة والسادة المطارنة والاجابر من رؤساء الدوائر الرومانية
وغيرهم من الملأ والاشراف واركان الحكومة الايطالية فذكر منهم
صاحب النفاة الكردينال ليمسا المتكرع الكبير والمرحومين الطيبي الاثر
الكردينالين فيسكو ومري دقلا وصاحب النفاة الكردينال غسباري وزير
الدولة البابوية السابق وصاحب السيادة المطران ديربيني رئيس العهد الجبري
الشرقي المشهور بسمو مداركه وبسطه علومه والذي كان يعتمد رأي صاحب
الترجة وبقدرة حق قدومه .

وقد اهدى مرة الى السيد موسوليني كتابه « النجاة » لابن سينا الفيلسوف
العربي الذي ترجمه الى اللاتينية فورده منه رسالة رفيعة يتلخ فيها عنايته
في ترجمة هذا الاثر الممتاز الذي يساعد الغربيين على التعرف الى ذلك
الفيلسوف العربي الكبير الذي كان ولا يزال من نحو سبعة قرون مجهولاً
منهم . ومن اخص الانضائل التي امتاز بها المترجم في ثناء اقامته في رومية
وتحويله في اوربا ابواه وتزاجته وعنة نفسه مما استوجب احقرامه رائق
والاستة بالثناء عليه .

وفي اواخر سنة ١٨٢٩ سافر الى فرنسة فلقى فيها ممن قابلهم من رجال
الدين والدنيا كل رعاية وتقدير وبعد ان سار الى مقام القداسة تريزيا الطافل
يسوع في ليونز توجه الى باديس ورار في من زارهم فيها دار الطباعة الصالحة
وادارة جريدة لأكروا وقد نشرت عنه هذه الجريدة المعروفة بصديق حاجتها
في جزئها الصادر في ١٢ كانون الاول من تلك السنة مقالاً عنوانه :

« رسول وعالم وصديق لفرنسة » ذكرته فيه ما اتصل بها عن ترجمة حياته وتعداد مؤلفاته واحماله وصدرت ذلك الجز. يرسمه الكريم واثبت على مواهب السامية وشأنه الكريمة وجوده المتواضعة في سبيل الدين والعلم وسنة « السعاني » الآخر للطائفة المارونية والصديق الحميم لفرنسة والرسول العالم العامل في سبيل الخير وخدمة الكنيسة .

فألف

قيل : الانشاء هو الانسان اي ان كل امرء يعرف من نفعات قلبه وما يحفظه على الطرأس يكون عادةً مقياً لما عرفه وافكاره ومقدرته العقلية ولهذا رأينا ان نفرد باباً للذكر التأليف التي وضعها صاحب الترجمة وهي اوضح دليل على حقيقة مقامه . اليك بياناتها وملخص ما جاء فيها :

التأليف المطبوعة

١ ذخيرة الالباب في علم الكتاب

هو زبدة ما ذهب اليه علماء الغرب بلغاتهم المختلفة من الشرح الصحيح للمعاني للكتاب المقدس من مختلف النواحي التاريخية والعلمية والانتقادية ليستفي به الطلاب من ابناء الضاد عن مراجعة ما وضع باللغات الاجنبية المختلفة من لطولات التي قد ينوتهم تناولها اما بلهجات اللغة التي كتبت بها واما لكثرة ما تحويه من آراء ومذاهب واما لان وقتهم الضيق لا يأذن لهم بتلك المراجعة .

٢ قسطاس الاحكام في ٣ مجلدات

يضمن قواعد فقهاء وقوانين كنسية مع تاليف عليها في الحاشية ترش ابي مصادرها في الحق القانوني وتبين مما يعاينها في الشرع الاسلامي وهو

اول كتاب من نوعه في اللغة العربية يجمع اليه القضاء والحامون الكنسيون وغيرهم من ارباب القوانين وطلابها في دعاوى الاحوال الشخصية التي لها اهميتها لاسيا الآن في ديارنا الشرقية .

وامتاز هذا التأليف ببلاغة تعبيره القانوني ولا يجهل المتخصصون لمشل هذه العلوم الشرعية والقانونية ما في هذا النوع من الكتابة من الصعوبة والدقة .

٣ الفلسفة النظرية للكردينال مرسية

نقله الى العربية عن كتاب مدرسي في عدة اجزاء للطبيب الاثر العلامة الشهير الكردينال مرسية رئيس اساقفة مالين في بلجيكا ، وضع خصيصاً لتلاميذ صفوف الفلسفة في جامعة لوفان وقد تضمن مختلف الاتجاهات الفلسفية النظرية ودروس ما وراء الطبيعة والانتقاد بفروعها فضاء اثرأ جليلاً وطرفاً نفيسة يجني منه طلاب الحكمة من ابناء الضاد ثمار القوائد العلية - وقد اعجب به العلماء الشرقيون ولاسيا المصريون الذين كتبوا الى سيادته مترجمه يشنون على براعته وطول باعه وما اذهاه به من الخدم الحلى التي لا تقدر بشن الى اللغة العربية .

٤ كتاب النجاة

كتاب لابن سينا امير فلاسفة العرب يشتمل على العلوم التي اطلق عليها العرب بعد ارسطو علم ما وراء الطبيعة ترجمه صاحب السيادة عن العربية الى اللاتينية وعاق عليه شروحاً ذات شأن جمة الفوائد ذاكراً فيها ما يقابل الآن من اقوال شمس الدارس القديس توما الاكوينى معرراً الى علماء الغرب امام فلاسفة العرب وقد جاءت هذه الترجمة تحفة فتلهاها العلماء التربويون ولاسيا المستشرقون منهم بالاعجاب والتقدير واعلموا في ذروة المؤلفات المتأخرة .

٥ مجموعة الردود على الجوارح

كتاب وضعه القديس توما الاكوييني كبير فلاسفة الغرب باللغة اللاتينية في اربعة مجلدات ناقش فيه العلما والفلاسفة الجوارح خاصة للسليين منهم كالفارابي وابن سينا وابن رشد والفارابي عارضاً نظرياتهم ومبادئهم على محك النقد التزيه فأيد منها ما وافق نظريات ومبادئ الفلاسفة المسيحية ببراين مستمدة من نور العقل الطبيعي لا غير وفند منها ما غاوها مشيراً الى فساد وجوده اصلاحه وتقويمه ابتناء خدمة الحقيقة وثباتها، ترجم منه صاحب السيادة المجلد الاول الى العربية بعبارة بليغة داعى فيها الأمانة والدقة في تأدية المعاني متوخياً قائدة ابتناء الاقطار العربية وقد علق عليه في حواش شروحاً وذيولاً تكاد توازي الاصل قيمة وقدرًا .

التأليف الجاهزة للطبع

١ علم الاجتماع

هذا العلم من مستنبطات الافرنج له عتدم قواعد وروابط وشأن رفيع اما العرب فلم يكن معروفاً عتدم كعلم منفرد وقد امله المتأخرون فلم يكتبوا فيه ما ينبغي بإلحاجة هذا لم ير صاحب السيادة بدأ من وضع مؤلفه هذا الشامل، اقتبس من مشاهير الاجتماع عند الافرنج فذكر طبقات الهيئة الاجتماعية كالحكومات ورجال الاديان واصحاب المهن والحرف والعدل والمزارعين والجماعات والاسر والافراد وبين ما يربط بعضها ببعض من العلاقات وما لكل منها من حقوق وواجبات لا بد من مراعاتها لشمول الامن والرأفة في اصقاع المسكونة .

٢ المحاكمات الكنسية

كتاب جمع فيه صاحب السيادة اصول المحاكمة الكنسية مبيناً كيفية تنفيذها وتشكيل عاكمها في جميع الدعاوى التي ترفع اليها بما لا يخفى عنه عندنا لقضاة والمحاكمين الكنسيين وغيرهم من رجال القانون وطلابه بسبب اختصاص بلادنا بالمحاكم الروحية لمختلف الطوائف للحكم في الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية .

٣ الفلسفة الادبية

هو الجزء السابع من كتاب الفلسفة لامية عليها جامعة لوفان وفي مقدمتهم الطبيب الاثر الكرويتال مرسيد . تبلم البحث فيه عن الشرائع والانظمة التي تربط البشر : اولاً بيدهم ثم بعضهم ببعض وهذا ما اطلق عليه ارسطو « علم الفلسفة الادبية » وتالبه فيه من الفلاسفة محدثو طريقته وجبل البحوث الكتاب مدارها على الحق الطبيعي الاجمالي والفردى وما يتنوع عنه من حق الاستهلاك مع حضن المذاهب المختلفة له كاليشوية وما اليها . وقد علق على المتن حواشياً تزيده ايضاحاً وشرحاً وترشد الطالب الى ما وضعه العلما من المقاولات في هذا الصدد .

ولصاحب السيادة تأليف اخر لم تبرز بعد ولكنها الآن اصحت جاهزة للطبع . منها علم الاخلاق الزردية والقانوني الجديد وحضن الاعراضات وهي على مثال ما تقدمها من كتبه اهمة وشأنها ولا تكاد تختلف عنها في ما اشتملت عليه من سمو الانكار وجليل المعاني وقوة العبارة ومثانة تركيبها بما جاء دليلاً على تقابة فكره وتفق مداركه وشهد له باناضل في ما عني به عناية خاصة من استعمال الالفاظ الفلسفية الوضعية مقببة من المتقدمين او مستنبطة بعض النماط استعمالها فلاسفة العرب ولم يعثر لها على نداء و ترجمة في لغة الضاد . وبالجملة عاش المترجم عيشة كلها بين الكتب والمجاهر

وشنف بالآداب شنفاً عظيماً ساهراً الليالي متمتعاً بقلعة النشاط في التأليف
وامتاز بالمقدرة الخطابية وفصاحة اللسان واختيار الاوضاع اللغوية والمواضيع
الشاقة التي لم يطرقتا احد من قبله . ترى كتاباته على وفرتها آية في البلاغة
وحسن الاداء . فاذا قرأتها خال لك انك تقرأ شيعرون او البستاني او
اليازجي او غيهم من امراء الفلسفة والادب واللمة .

افهوقه ومزايام

تحلى صاحب السيادة المترجم باخلاق شخصية خاصة ومزايا فريدة عالية
لا زى بدأ من اللامع اليها ولو بوجيز العبارة ايضاً خلق الموضوع الذي آلتنا
على النفس معالجته .

اشتهر سيادته بالرصانة الموفقة بما فطر عليه من الرجولية والمقدرة
والفضيلة والعلم والحكمة ايأ كان من محدثيه على اهابته واحترامه . وما ان
تقرب منه حتى يستلكتك الاحترام ، احترم الفضيلة الظاهرة ادلتها مهلى
اساير وجهه وعيابه وياخذك الابعاب من ذاك العلم الوسع المتحد مع القضية
اتحاداً شديداً يلتقي الهابة والاحترام ، ويدرد اراء سيادته ويجعله لطيف
المحادثة قوي البرهنة والافتاع .

وزينه الله بحكمة سامية وغيرة على الاداب المسيحية متقدمة ، وعجة حارة
للتفوس المتقدمة بدم الحبل الالهي جعلته يوجه كل اعانه الى غاية سامية هي
خدمة الله والكنيسة المقدسة وترفع عن الاحزاب ويجمع في نفسه صفات
المعلم والكاهن ، والاسقف ، والراعي ، والمهذب والواعظ .

وترينت نفسه بالانسر ورقة الاخلاق بحيث كان يقابل الجميع بالمشاشة
والبشر وكان رغم محبة للمطالمة والكتابة والتأليف يصغي لمحدثه ونسبي
جهده لمساعدته ، وكأنه لا شغل له الا الاعتام بللتجي . اليه والطالب
معونه . وسن زائره يستأنس بتلك الابدانة الملائكية التي توافي حديث
سيادته ولا تناديه الا نادراً .

اما زهده وترفعه عن ابطيل العالم فقد بلغا به الى حد الكمال .
فكان يعيش في اديار الرهبان التي كان يعلم فيها وفي رومية وهو اسقف
سكند الرهبان الحافظين قانونهم بشكل تدقيق . وكانت البساطة في مسكنه
والقناعة في مأكله توافقان حياته . وكل من زاره في رومية بعد ان زال
من الشهرة بتأليفه المديدة التي نشرها شرقاً وغرباً تعجب من تلك البساطة
الملائكة مسكنه ، ومن تلك القناعة المرافقة حياته .

اما محبته لله وعبادته لمريم العذراء والقديسين ، واحترامه للكنيسة
المقدسة فحدث عنها ولا حرج . كان ، عندما يأخذ كتاب صلواته ، يظهر
بنفاهر عبيد الله : قامة طويلة تجلبها الرصانة والاحتشام ، وتلقي عليها الفضيلة
للهاية والرصانة ويرسم عليها التامل بعظمة الله واستحضاره التواضع العميق
والالاهية المزوجة بالمحبة والبساطة . وكان يفضل ان يتلو صلواته امام
القربان المقدس ومنه كان يستمد القوة والنشاط على العمل . وقد امتاز
بتدقيقه في القيام بواجباته الروحية ، وبنوع خاص في تقديم القداس وقلاوة
القربان : فكان وهو في التلذذ يقدر كلنه يقيم القداس الاول بالاحترام
اللائق والتأني الواجب لاسرار الله .

وكان في صلوات فرضه كلنه احد خدام العرش الهايوي يصعد التسابيح
عجبة متقدمة .

ومحبته لله هذه جعلته يزداد غيرة على الكنيسة المقدسة وبنوع اخص
على طائفته ويسعى لرفادة مجدها وتزويدها اسما ، وكثيرا ما كان يردد هذا
القول : « ان الوارثة بذرة صالحة اينما زعت ائت بالثار الحسنه » . وعندما
كان يذكر وطنه وما يحوط به من امم غريبة عن المسيح كان يترومر
قلبه حزنا ويأخذ يحض تلامذة المدرسة المارونية على ان يحملوا كلمة
الانجيل الى خارج حدود لبنان وينادوا بكلمة الله حتى يملك المسيح على
امم لا تبعد عنا الا مسافة قريبة . وكان يقول : انه مستمد ليخصص قسماً
واقرأ من ماله لكل من يتجند للتبشير بالانجيل في ما يحيطور لبنان من البلاد
البعيدة عن مرفقة الحلي .

ولم يكن شي. أحب لديه بعد الله وكتبته من الدوس والمطالعة
والكتابة . وقد كان ينصرف الى ذلك حياته كلها رغم ما كان يقوم به
من سائر الاشغال الوافرة .

فكان يستلم بكلية الى الكتابة والمطالعة من الصباح الى المساء
ولم يتفق له ان توقف عن عمله لسبب وعكة او مرض او غيرها . يا
صكان ابا ن مرضه بيدي نشاطاً مدهشاً في الوقوف على غايج طبع مؤلفاته
واحياناً كثيرة كان يصلحها بيده . الكتاب أحب انيس لديه ، والكتابة
اقدس اعماله المجردة .

قال لاحد محدثي في مرضه الاخير وقد جا . يشجعه ويبين له القاسية
من حياته الثمينة وحاجة الكنيسة اليه ، ويتبنى له الشفاء والانفراح في
اجله :

« اني غير طامع في الدنيا لانها زائلة ولا يدوم غير وجه الله . غير
اني اشتهي ان ينسج لي الرب مدة ولو قصيرة لانجاز طبع ما بقي مضطرباً
من مؤلفاتي . ولكن فلتكن ارادة الله لا ارادتي . فانا آله ضميعة فخر كما
يد العناية الالهية ولا تأثير لوجودي في حياة الكنيسة . فان شاء الله قست
بهذه الخدمة لمجده تعالى وخير القرب . والا فانه يقيم من الحجابة بيني
لابراهيم » .

عوده الى لبنان

وفي الصيف القانت اجاب صاحب السيادة داعي الحنين الى الوطن
والاهل فاستأذن في القدوم الى لبنان وقد غادر عاصمة الكشكشة مشياً
بالاكرام الى فرنسا ومنها انجر الى بيروت فوصل اليها صباح السبت ٣٠
آب وقد جرى له في الباغرة وعلى الوصيف استقبال يليق ب مقامه وكرامته
له الحكومة اللبنانية زورقاً خاصاً اقله الى البر وافودت مثلاً استقبل
باسمها ومن الوصيف سار تواء الى كاتدرائية القديس جرجس المارونية

حيث توافد عليه جمهور المهنيين من مختلف الطبقات والطوائف وفي مقدمتهم
صاحب المعادة الاميرال ديفيل قائد الاسطول الفرنسي في البحر المتوسط
ورئيس الوزارة اللبنانية اديب باشا وفي صباح اليوم التالي احتفل بذيبة
القدس الالهية في الكاتدرائية بحضور من حشد كبير من الاهل والاصدقاء
والزومنين وبعد الانجيل خطب رئيس كمنه الكاتدرائية الاب الفاضل الحوري
اطون عسقل مطرناً متناقب الحبر ذاكراً له خدمه الكثيرة في جانب الدين
والعلم .

وبعد ان رد الزيارات في بيروت لمن وفدوا لاستقباله والترحيب به
وتخص زيارة ابوية كلية الآباء اليسوعيين حيث تلقى علومه توجه الى الديان
لاداء واجب الاحترام لصاحب القسطة الحليل السيد البطريرك . فاجل صاحب
القسطة استقباله وتلقاه بالمشاشة واستبقاه لديه اربعة ايام بشه فيها اصفى عواطف
الولاء والانعطاف وعاد من الديان الى حريصاً حيث زار صاحب الثيافة القاصد
الروسي يمثل اخبر الاعظم مقدماً له شاعر الاخلاص والاجلال . فرحب
به صاحب الثيافة واحاطه بالراحة والتوقير ومن هناك جاء الى مسقط رأسه
فاستقبله اهله واطنوه استقبالاً مؤثراً ومن ثم اخذ انكبوا والاعيان ووفود
القرى ولا سيما تلاميذه القديما يتواردون للسلام عليه والترحيب به فكان
يقابلهم بما فطر عليه من الانس والمشاشة . وفي اوائل تشرين الاول اخذ
يود الزيارات في جهات المتن وحكروان والقاطع متقللاً بين القرى والاديار
فكان حياً وقد تقام له الاستقبالات الشائقة الدالة على ما له في القلوب
من بليغ الاحترام .

وما هو ان دخل فصل الشتاء حتى الم نصحته مرض شديد وللشوف
من شدة البرد في برمانا اشار عليه الاطباء بالانتقال الى بيروت ففعل واتر
ان تكون اقامته في المستشفى اللبناني الكائن في حي الاشرفية حيث كان
محموفاً بناية الاطباء . وعناية المترافدين كل يوم لبيادته وتنفذ صحتة العالية
من كبار رجال الدين والدنيا وقد انصل خبر اعتلاله بصاحب القداسة

الكتاب الاول

ترجمة الكتاب (١)

الفصل الاول

في أدب الحكميم (اي الواجب الذي تتقاضاه الحكمة القيام به) (٢)

« لما لي عند بلخو وشداي غنان التفاني » (لسان ف ٨ عدد ٧)

١ أن ما جرى عليه استعمال الجمهور ورأى الفيلسوف (٣) وجوب

الحبر الاعظم البابا بيوس الحادي عشر فوجه اليه بواسطة صاحب النيافة وزير الكردينال باشلي برقية مؤرخة في ٢٧ شباط من السنة الجارية تلتقيها القصادة الرسولية في بيروت وفيها يتمنى صاحب القداسة لسيادته احسن التمنيات وبهدي اليه برصته الرسولية فعمل صاحب النيافة القاصد الرسولي السيد فريديان جياتيني هذه البرقية بنفسه الى صاحب السيادة في المستثنى قاتر ذلك في قلب سيادته اجل تأثير وحمل قلبه بفيض امتناناً لامام الابرار والسيد القاصد وبأدب يرفع برقية الى السدة البابوية السامية يشكر فيها للحبر الاعظم تنازله الابوي ويحدد جهود تعلقه بالسدة الرسولية وغرضه البنوي لثائب السيد المسيح وقدم اصاحب النيافة القاصد الرسولي اخلص حاساته الولائية وكان نيافته يتردد في الاسبوع مرةً واثنين لسيادته باسم وباسم الكرسي الرسولي .

م . ك .

(١) جعل الماثن القديس ما تتضمنه ترجمة كتابه هذا الاول تسعة فصول تحرى البحث فيها عن ثلاثة امور أولها بيان قصده في هذا المؤلف وثانيها بيان انواع الحقيقة التي يتوخى إيضاحها (ف ٣) وثالثها بيان الترتيب الذي يتحرى الخبري عليه في موقعه هذا (ف ٩) لما الامر الاول فدار الكلام فيه على شيئين أولهما أدب الحكميم ما هو (ف ١) وثانيها وهو نتيجة ما قدمه في ف ١ وهو ما هو الغرض من وضع هذا المؤلف .

(٢) يقول ان أدب الحكميم اي الواجب المترتب عليه القيام به من حيث هو حكميم اي منصب على علم الفلسفة هو ١ أنه يعني الحكميم أن يصرف نظره الى اعتبار غابة الاشياء و ٢ الى البحث عن غابة الكون و ٣ من احسن واجباته أن يوقف نظره على تأمل الحقيقة و ٤ وخصوصاً على حقيقة الأولى و ٥ واحيراً عليه أن يتوقف على دفع البطل المضاد لحقيقة المداد الاول والاسمي .

(٣) يريد باسم «الفيلسوف» اريسطو وكل مرة يرد عليك اسم الفيلسوف فاهم اريسطو .

اتباعه في اعطاء الاشياء اسماءها (كما ورد في ف ١ ك ٢ من الطويقات) إنما هو أن اسم الحكماء يطلق على الذين يرتبون الاشياء على وجهها القويم ويجيدون تديرها وسياستها كما ينبغي ولهذا فمن جملة ما يتصوره الناس في الحكماء إنما هو ما يذكره الفيلسوف في ف ٢ من مقدمته على الفلسفة الالهية حيث قال : شأن الحكماء الترتيب . وان جميع الاشياء التي تدبر وتعد لغاية ما فإنما القاعدة في تديرها وتنظيمها يجب أن تؤخذ من الغاية اذ ان كل فرد من افراد الاشياء إذا تم ترتيبه واعداده الى غايته على الوجه الملائم فإنه حينئذ يكون قد تم وضعه على احسن ما ينبغي إذ ان غاية كل شيء هي الخير . وعليه فإننا نرى في الصناعات أن التي تتولى تدبير الاخرى منها وتقوم مقام الأمرة عليها إنما هي التي تتأق بها غاية تلك الاخرى كصناعة الطب مثلاً فإنها ترأس صناعة العقاقير وتقوم بتديرها من أجل أن صحة البدن التي يدور عليها الطب هي غاية كل الأدوية النباتية التي تتوكل تركيبها صناعة العقاقير . وكذلك الأمر في صناعة الملاحة بالقياس الى صنع السفن . وكذلك فن الجندية بالقياس الى التراسل وجميع المعدات الحربية . وان الصناعات التي ترأس غيرها تسمى الصناعات «الرئيسية» - المهندسة» من جهة انها الصناعات الأصلية . ومن ثم كان أن أرباب هذه الصناعات الذين يقال لهم المهندسين يعززون الى نفوسهم لقب الحكماء .

٢ ولأن الصناع المذكورين الذين يبحثون عن غايات بعض اشخاص الأمور لا يتناول بحثهم الغاية الكلية الشاملة لجميع الامور فإنما يدعون (بوجه الخصوص) حكماء في هذا او ذاك الفرع . وعلى هذا قال بولس (١ كور ٣ : ١٠) وإنما كبتاء حكماء وضعت الأساس . وأما اسم الحكماء بإطلاقه فإنما هو خاص الدلالة على من يوجه اعتباره الى ما هو غاية الجميع التي هي مبدأ الجميع أيضاً (١) .

٣ وعليه فالحكماء على رأي الفيلسوف - كما ورد في المحل المذكور سابقاً - إنما من شأنه ان يصرف نظره الى الاسباب العالية . ولكن الغاية القصوى لكل شيء إنما هي التي ينوبها ويقصدها الفاعل الاول لذلك الشيء أو المحرك له . والفاعل الاول والمحرك الاول للجميع إنما هو العقل (٢) كما سنوضحه (في

(١) لان الفاعل الاول والمحرك الاول واحد ولا يمكن الفاعل الاول ان يعمل من اجل غاية مباينة له كما سوف يتبين لك في ف ٧١ . وعليه فتكون الغاية القصوى لما يعملها إنما هي نفسه . بخلاف التراسل الثانية التي تعمل لاجل غاية مباينة لها ولهذا قال في العدد السابق : غاية الجميع هي مبدأ الجميع .

(٢) قوله « العقل هو الفاعل الاول والمحرك الاول » له معنيان الاول أن كل ما يعمل بإرادة إنما الفاعل الاول والمحرك الاول له هو العقل عموماً لان الارادة لا تعمل الا متحركة عن ادراك العقل ولهذا نقول ان الصانع يصنع مصنوعات به العقل . والمعنى الثاني أن يكون العقل هو نفس جوهر

ف ٤٣ و ٤٤ في الثاني من كتبنا هذه) . فوجب اذاً ان تكون غاية الجميع خير العقل وخير العقل انما هو الحق (١) . فوجب ان يكون الحق هو الغاية القصوى للكون اجمع . وان يكون اخص ما يتوقف عليه نظر الحكمة غاية الكون وتزويها . ولهذا فان الحكمة الالهية تصرح بانها انما لبست جسداً وجاءت الى العالم لكي تبين الحق إذ قالت (يوحنا ١٨ : ٣٧) اني لهذا ولدت ولهذا اتيت الى العالم لأشهد للحق .

٤ ولكن الفيلسوف (ف ٣ من علم ما وراء الطبيعة ٢) يصرح بان الفلسفة الأولى هي علم الحق ولا كل حق بل ذلك الحق الذي هو مصدر كل حق واعني به الحق الذي يختص بالمبدأ الاول لوجود الاشياء جميعها . فاذاً حتى هذا المبدأ الاول انما هو ايضاً مبدأ كل حق . وذلك لان حالة الاشياء في الحق هي حالها في الوجود (٢) ثم من تلمس أحده

التفاعل كما هو شأن الله وحده . فاذاً يصح على كلا التعيين ان العقل هو المبدأ الاول والتفاعل الاول أي سواء اعتبرناه تعالى فاعلاً بالارادة أو انه نفس عقله . (١) هذه النتيجة حاصلة عن مقدمة اخرى سوف يشتمل في مقامها وهي ان التفاعل الاول لكل شيء . انما يقصد اولاً خير نفسه ثم نبأً خير منفعوله وخير العقل هو الحق (٢) قوله « حالة الاشياء في الحق كحالتها في الوجود » يراد به ان الحق لا يتنازع على الوجود كان مفهوماً مرافقاً لمفهوم الوجود . واما التباين بين الموجود فلا أن الحق اسم لموجود مكتمل غيره باعتبار حقيقة نوعه . فالحق من جهة الشيء . ولكونه يساوي الموجود يتضمن معنى الموجود مع معنى التكميل (عن الشارح بتصرف) .

الضدين شأنه ايضاً ان يدفع الضد الآخر ويدحضه (١) . كما ان الطب الذي يعالج الصحة يدفع المرض . ومن ثم فكما أنه من شأن الحكم أن يتأمل في الحق وخصوصاً حتى المبدأ الاول ويبحث عن غيره من الحقائق كذلك شأنه ان يقاوم ما يصاده من الكذب والباطل . فاحسن اذاً ما نطق به الحكمة إذ بينت بالآية التي ذكرناها أن شأن الحكم شأن التأمل في الحق الالهي الذي هو الحق بمعنى التجليل والتعظيم والنطق به بعد تأمله والتروي به وهذا ما اشارت اليه إذ قالت : « لهاقي تهذا بالحق » . ثم مقاومة الضلال المضاد للحق وهذا انما ارادته الحكمة بقولها « وشفتاي تتقنان التفاف » وبهذا اشارت الى الضلال المضاد للحق الالهي أي الماقتض للدين الذي يُسَى البر والتقى ومن ثم فالكذب المضاد للتحقوى يطلق عليه اسم التفاف .

الفصل الثاني

في العرض الذي يقصده المؤلف من كتابه هذا أي شيء هو

٢ وان درس الحكمة لهو افضل من سائر الدروس التي يذاولها الدرس كلاً وسمواً ونفعاً وعدوية . اما كونه افضل كلاً فلا ن

(١) غرض المؤلف القديس من تأليف هذا غرضان إلهية الحق ثم دفع للضلال وإلى هذا الاحير اشار بقوله « من تلمس احد الضدين » .

الانسان كلماً اكْبْ على درس الحكمة أصاب من السعادة الحقيقية خطأ . فان الحكمة تقول (على ما ورد في عدد ٢٢ ف ١٤ من ابن سيراخ) : طوبى للرجل الذي يتأمل في الحكمة ويتحدث بها (١) . و ٢ اما كونه افضل سموً فلانه اي درس الحكمة يُبدي صاحبه بنوع اخص من الشبه بالله الذي صنع كل شيء بحكمة . ومن ثم فلان الشبه علة الحب فدرس الحكمة يصل صاحبه بالله بصلة المحبة . ولهذا قيل (في عدد ٢٢ من ف ٧ من سفر الحكمة) : الحكمة كز لا ينقص والذين استفادوا منه قد أشرکوا في محبة الله .

٣ أما كونه اكثر نفعا فلأن الحكمة تؤدي للانسان الى ملكوت الخلود فقد قيل (في عدد ٢١ من ف ٦ من سفر الحكمة) ابتغاء الحكمة يبلغ الى الملكوت الخالد (٢)

(١) ان من ينصب على درس الحكمة يكتب لثمنه كاتين كما من جهة النظر لانه يحصل له بعض الشبه بالسعادة الحقيقية التي تقوم بتجاهد الحق الالهي والذات الالهية . ثم كالا من جهة الدمل لان الحكمة كانت في عرف الفلاسفة قوة مدركة فقط تقف عند تأمل الاسباب التي فيها في عرف لثة اللاهوت قوة إدراكية ومدبرة ايضا لانها ترشد الانسان الى صلاح الاعمال لا بأدلة واسباب شرية فقط بل باسباب آتية ايضا . (٢) لانها اولا تترك في محبة الله التي تؤدي الى الملكوت . و لان مزاولها كما ينبغي يجد في تأملها دافعا الى صلاح الاعمال التي تبلغ الملكوت .

و ٢ اما كونه اشد عذوبة فلأن معاشره الحكمة ليس فيها مرارة ولا في الحياة معها غمة بل سرور وفرح . (عدد ١٦ ف ٨ من سفر الحكمة) .

هذا فمما أن توثقنا بعون الله في اتخاذ خطة الحكيم قد عقدنا النية وان لم يكن ذلك مما تصل اليه طاقتنا على بذل الوسع في ايضاح الحق الذي يعترف به الايمان الكاثوليكي ودفع ما يضافه من الاضاليل وذلك بحسبما تسنح القرينة . واني اقول ما قاله ايلاريوس في سر التثليث (عدد ١٣٧ ف ١) إنني موقن من نفسي أن عليّ لله واجباً من اخص واجبات حياتي وهو ان يكون كل حديثي جارياً عليه ورحتي يتحدث به .

هذا وأما تعجب اصحاب الضلالات كل واحد منهم على حدة فأمر غير ميسور لسببين اولهما لأن مزاعم كل واحد من الضالين وترهاته ليست معلومة عندنا جميعاً حتى يمكننا ان نستمد من نفس اقوالهم حججاً نقوض بها اباطيلهم . فان الملائنة الاقدمين قد سلكوا هذا المسلك في هدم اباطيل الخوارج الذين تشر لهم الوقوف على أوضاعهم إما لانهم كانوا من جملتهم وإما لانهم في اقل الامر كانوا عائشين بين ظهرائهم فتلقنوا تعاليمهم .

وأما السبب الثاني فلأن بعض اولئك الخوارج كاتباع محمد وعبدة الاصنام لا يوافقوننا على التسليم بسلطة كتاب ما يمكننا به اقتناعهم كما يمكننا ان نحاج اليهود بأي العهد القديم والمراطقة

بالعهد الجديد . فيما أن أولئك لا يقبلون لا هذا ولا ذاك . فكان
لا مندوحة لنا من المود الى العقل الطبيعي الذي يضطر الجميع
الى التسليم به . إلا أن العقل يقصر نقصاً عن الامور الالهية .
بيد اننا اذا تفحصنا حقيقة من هذه الحقائق فانا نبين مما اي
الاضاليل يندفع بها . وكيف ان الحقيقة الثابتة يبرهان العقل
تجبي موافقة لعقيدة الدين الكاثوليكي .

الفصل الثالث

في ان الاشياء التي نعتقد ان الله انما الحق فيها على نوعين

ولان طريقة ايضاح الحق ليست واحدة في كل انواع الحق
فالانسان المتخرج في العلم على ما قال الفيلسوف (١ ك ف ٣
عدد ٤ من علم الاخلاق) واخذ عنه بويسيوس (في ف ٢ من
١ ك في الثالث) شأنه أن يحاول الحصول على اليقين في كل
شيء بقدر ما تسمح به طبيعة ذلك الشيء . ليس غير . وعليه كان
لا بد لنا في اول الامر من بيان انه اي وجه من وجوه
الايضاح ممكن في الحق الذي نحن في صددده . (فنقول)
ان ما نوجب ثبوته لله (اي ما نعتقد في الله) الحق فيه
على ضربين فان بعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل
ادراك عقلي بشري ككون الله ثلاثياً وواحداً . وبعضه ما

يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل الى ادراكه ككون الله
موجوداً وانه واحد وما شاكل ذلك مما اثبتته الفلاسفة ايضاً
بالتقياس البرهاني مسترشدين اليه بنور العقل . واما ان بعض
المنقولات الالهية تفوق طوق ادراك العقل الانساني فواقعاً
مطلقاً فذلك امر غاية في الوضوح وذلك لانه لما كان مبدأ كل
علم يحصله العقل عن شيء ما انما هو تعقله جوهر ذلك الشيء
لان مبدأ كل برهان إثباتي انما هو ان الشيء « ما هو » كما
أفاده الفيلسوف في كتابه اناليطيقا (تحليل القياس) وجب
أن الوجه الذي تعرف به معلومات ذلك الشيء يكون بحسب
الوجه الذي يدرك به جوهره (١) ومن ثم اذا احاط العقل
الانساني علماً بجوهر شيء كالحجر مثلاً او كالمثلث الزوايا فلا
يبقى من معلومات ذلك الشيء معلوم يتجاوز طاقة العقل
الانساني . وهذا أبعد من ان يتم لنا في حقه تعالى . لان العقل
الانساني ليس يمكنه التوصل الى ادراك جوهر الله بمجرد قوته
الطبيعية . إذ ان معرفة عقلنا في حياتنا هذه الحاضرة انما هي
ناشئة عن الحس وعليه فكل ما لا يقع تحت الحس فلا يدركه
عقل الانسان إلا من حيث يستخلص معرفته عن الحواس .

(١) . معناه ان العقل اذا امكنه ادراك جوهر شيء . فيمكنه ادراك
كل ما هو من اللاحق الذاتية لذلك الجوهر وبالعكس اذا امكنه ان
يدرك جميع ما يلحق بالذات بجوهر الشيء . فلا يبقى من الشيء معلوم لا
يستطيع ادراكه فيكون العقل اذا مدركاً لجوهر الشيء . محيطاً علماً به .

والحسوسات لا يمكنها إن تتأدى بعقلنا إلى أن يرى فيها أن الله ما هو (في ذاته) (١) لأنها معلومات أبعد من أن تساوي قوة العلة (٢) ولكن عقلنا يتأدى بالحسوسات إلى معرفة الله بأن يعرف عن الله «إنه» أي أنه موجود وما شاكل من المعلومات التي لا بد من نسبتها إلى المبدأ الأول.

فينتج إذاً أن بعض المعقولات الالهية دائية المثال للعقل الانساني . وأما بعضها من وراء طاقة العقل الانساني فلا تصل مقدورته إلى ادراكه البتة .

٢ أيضاً يتبين لك بسهولة صدق قولنا من تفاوت العقول في المراتب . فهذان اثبان يطر الواحد منهما بعين العقل في شيء

(١) لا ينكر القديس توما أن معرفتنا الحسوسات قد تؤدي بنا إلى معرفة جوهر الله بوجه الإطلاق بل يريد أن معرفتنا الحسوسات تؤدي بنا إلى معرفة أن الله هو في ذاته ولهذا قال « أن يرى العقل فيها أن الله ما هو في ذاته » فنتبه .

(٢) اعلم أن بين مساواة الموضوع للقوة ومساواة المعلوم للعلة فرقاً فإن المساواة بين الموضوع والقوة تكون بحسب اشتراكها في الامتداد والتناول بمعنى أنه كل ما تصدق عليه حقيقة ذلك الموضوع يمكن أن تتناول القوة وبالعكس أي كل ما يقع تحت تناول القوة فهو متضمن في ذلك الموضوع وأما التساوي بين المعلوم وعلمته فمطلبه فيما إذا كان المعلوم مستوعباً لكل العلة بمعنى أن يكون في المعلوم كل ما للعلة من الكمالات بحيث أن العلة لا يمكنها أن توجد مولداً لكل منه وكل المعلومات الحسوسة وغير الحسوسات يمكن لله أن يوجد أكل منها .

أدق نظراً من الآخر فمن كان منها أسمى عقلاً يدرك عن الشيء معلومات كثيرة يمنع على الآخر ادراكها بثمة كما يرى ذلك في الرجل الأمي الذي لا يمكنه بوجه من الوجوه أن يدرك الاعتبارات الفلسفية الدقيقة . (١) وعقل الملاك يفوق عقل البشر أكثر كثيراً مما يفوق عقل أعظم الفلاسفة عقل اللاحق الشديد البلاءة . لأن هذا التفاوت منحصر في حدود النوع الانساني وعقل الملاك يجاوزها . فالملاك يعرف الله بمعامل هو اشرف من الانسان لانه يعرفه بجوهر نفسه وجوهر الملاك الذي يتوصل به إلى معرفة الله معرفة طبيعية هو اشرف من الاشياء الحسوسة بل اشرف من النفس الانسانية التي يترقى بها الانسان إلى معرفة الله . وعقل الله يفوق عقل الملاك أكثر بما لا يقاس مما يفوق هذا عقل الانسان .

فان قوة التعقل التي هي لعقله تعالى تكافئ جوهره ولهذا فإنه

(١) عجز القوة عن ادراك شيء يتأني عن سببين اولها لأن الشيء ليس موضوعاً للقوة كما أن البصر يستحيل عليه ادراك الصوت . وأما لأن الشيء وإن كان موضوعاً للقوة فليس مع ذلك بينهما مناسبة كالنور الشديد الضياء فإن عين الحائض لا تبصره ، ما يدركه الفيلسوف ويعجز عنه الأمي من القسم الثاني لا من القسم الأول لأن المعلومات التي يدركها الفيلسوف هي أيضاً داخلة في موضوع عقل الأمي لاشتراكها في النوع إلا أن عين المدرك الفيلسوف الثانية العريضة وقوته المدركة تناسباً لم يكن بين تلك المدركات والقوة المدركة في الأمي .

يدرك عن نفسه انه ما هو اكمل ادراكاً ويدرك جميع ما هو
معمول فيه واما الملاك فليس يعرف معرفة طبيعية ان الله ما هو
لان نفس جوهر الملاك الذي يتأدى به الى معرفة الله معلول غير
مساوٍ لقوة العلة . وعليه فيستحيل على الملاك ان يعرف بمعرفة
الطبيعية جميع ما يعقله الله عن نفسه وليس كل ما يعرفه الملاك
بقوته الطبيعية يكون عقل الانسان كفوّاً لادراكه .

إذن كما أن الأبله اذا أوجب كذب ما يقول به الفيلسوف
لجورده انه لا يمكنه أن يدركه فيكون فعله غاية في الخفاقة كذلك
الانسان اذا جرؤ على تكذيب ما ينزله الله بواسطة الملائكة
لجورده ان ذلك المتزل ممتنع تحصيله بالعقل فيكون في أبلغ من تلك
الدرجة من الخفاقة والجهالة .

٣ ايضاً مما يوضح قضيتنا بأجلى بيان ما نخبره كل يوم من
النقص في معرفتنا الاشياء التي ينبغي لنا معرفتها . فاننا نجهل
الكثير من خواص المحسوسات ولا يمكننا في الكثير من تلك
الخواص التي ندرکها بالحواس ان نعرف حقيقتها حق المعرفة . فلان
يكون عقل الانسان أشد عجزاً عن الاطلاع على جميع معقولات
ذلك الجوهر السامي الجلال المترفع عما سواه بالاحرى وبالاولى .
ووافق هذا ما قاله الفيلسوف (ف ١ ك ١ من المتفيسيقا)
حيث قال : نسبة عقلنا الى اول الموجودات التي هي بينة
الظهور والوضوح في الطبيعة كنسبة عين الحفّاش الى نور الشمس .

ثم الكتاب المقدس يصدع بصدق هذه الحقيقة . فان أيوب
يقول : أملك تدرك غور الله ام تبلغ الى قياس القدير (ف ١١
عدد ٧) وقال (في عدد ٢٦ ف ٣٢) ان الله عظيم فوق ما نعلم .
وقال بولس : فاننا نعلم علماً ناقصاً (عدد ٩ ف ١٣ كور ١) .
فاذاً ليس كل ما يقال على الله ان كان العقل لا يمكنه تحقيقه
يجب ان نرفضه للحال على انه باطل كما توهم تباع ماني وكثير
من غير المؤمنين .

الفصل الرابع

في ان الالوه المروفة معرفة طبيعية يناسب ان تلقى الى الناس

لما كان الحق المتعلق بالمعقولات الالهية حقاً يتوصل
اليه العقل ببجته وحقاً يتعالى عن ذكاء كل عقل انساني كان
من المناسب ان ينزل كلاهما على الانسان من لدن الله لتصديقها
واعتقادها .

فينبغي علينا ان نبين أولاً ان الحق الاول الذي قد يتبادر
تناوله لذهن الانسان الباحث ليس تنزيهه بالهام الهي على الانسان
ليصدق عبثاً لأطائل له . فنقول لو ان مثل هذا الحق ترك لعقل
الانسان تلمسه يتفرد وحده بتحصيله لحصل عن ذلك مضار
ثلاث أولها ان معرفة الله لن تكون حينئذ الا في الترد القليل

من الناس . اذ ان اكثرهم يُحرمون ثمرة البحث الملمّي التي هي وجدان الحقيقة وذلك لاسباب ثلاثة فان قوماً يحرمون هذه الفائدة لسوء مزاج في طبائعهم يجعل الكثيرين منهم غير اهل للتعلم من طبائعهم فلا يتمكنون بجهل من الجهود من البلوغ الى اسمى درجات المعرفة الانسانية التي هي معرفة الله .

وقوم يمنهم من ذلك الاهتمام في امور المنزل وضرورياته . اذ لا بدّ من ان يكون بين الناس قوماً ينكبّون على تدبير الامور الزمنية ، وهؤلاء لا يمكنهم ان يصرفوا في التفرغ للمباحث النظرية وقتاً كافياً يترقون فيه الى ذرى المطالب الانسانية كما هي معرفة الله .

وقوم يتشبّط بهم عن هذا المطلب التخاضل والكد . فان معرفة ما يمكن للعقل ان يستطلع عن الله انما تتقاضى سبق معرفة امور كثيرة ، اذ ان النظر في الفلسفة كلها يكاد ان يكون جميعه موجهاً الى معرفة الله .

ومن اجل هذا نرى ان علم ما وراء الطبيعة الدائر على ما يتعلق بالالهيات 'جعل بين اقسام الفلسفة آخر ما يجب تعليمه (١) فيتعذر ، والحالة هذه ، التوصل الى استطلاع الحق المذكور الا بشق النفس وجهد المطالعة الجهد وقلّ من الناس من يشأ ان يعاني كلفة مثل هذا العمل حباً بالعمل ، مع ان الله عز وجل قد

(١) وهذا هو رأي ابن سينا (في كتاب الالهيات)

غرس في نفوس الناس شهوة طبيعية للعلم .

٢٠ اما المضرة الثانية فهي أن الذين وُفّقوا الى معرفة الحقيقة المذكورة واكتشافها لم يكادوا يحصلون على ذلك الا بعد امد طويل من الزمان . وذلك لان هذا الحق هو في بُعد النور والاعتياص بحيث لا يتيسر للعقل الانساني ادراكه من طريق الذهن والفطنة الا بعد ان يكون قد وجد متأهلاً لذلك بطويل الممارسة والترويض . ثم لان معرفة هذا الحق كما تقدم تتقاضى سبق معرفة امور كثيرة . ثم ايضاً لان النفس في ايام الشبيبة اذ تتنازعها حركات الشهوات المختلفة لا تكون صالحة لمعرفة هذا الحق الجزيل السمو (١) بل عسى انها اذا استراحت من زعائها وتقاعدت عنها تصير فطنة وعاملة كما قال الفيلسوف (لك ٧ من الطبيعيات) .

فاذا لو ان لاسبيل الى معرفة الله سوى سبيل الذهن والذكاء الانساني وحده لبقى الجنس الانساني خابطاً في اعين ظلمات الجهل اذ ان معرفة الله التي تجعل الناس في غاية الكمال والصلاح لا

(١) وذلك لان المعرفة العقلية اذا تحصل بالتجريد من المحسوسات وتزعت الشهوات تشبيل النفس الى المحسوسات ومن ثم قال القديس توما (ق ٣ س ١٥ جزء ١ ق ٢) ان الفضائل الادبية وخصوصاً فضيلة العفة تهين الانسان كثيراً الى كمال فعل العقل .

يفوز بها الا التزور القليل من الناس ولا يحصلها هذا التزور القليل
ايضاً الا بعد مدة طويلة من الزمان .

وس^٣ المضرة الثالثة هي ان ابحاث الذكاء الانساني يخالفها
البطل في الغالب الكثير لسبب ضعف عقلنا في احكامه ولما
يمازجه من الخيالات والوهيآت . ولهذا فان تلك الامور نفسها
التي ثبتت بالبيانات الواضحة القاطعة تبقى محطاً للشك والريب
عند الكثيرين اذ يجهلون قوة القياس البرهاني وخصوصاً عندما
يدرون ان علماء مختلفين ممن يدعون حكماً يعلمون اموراً متخالفة
متباينة .

وايضاً رب^٤ امور كثيرة حقة ثبتت بالبيئة قد يخالفها
شيء من البطل الذي لم يقم عليه البرهان الصحيح وانما اوجب
لدليل مفيد لأغلبية الظن او لدليل ~~مطلبي~~ قد زلزل مع ذلك
متزلة البرهان القطعي . ولهذا كان لا بُد^٥ من أن يتلغن الناس
حق الامور الالهية من طريق الايمان بثابت اليقين .

فاذاً هو لطف من الله وتفضل منه لفائدة البشر ان يأمرهم
بان يوقنوا الاشياء التي يمكن للعقل ان يجيل فيها نظر البحث
يقين الايمان ، وذلك لكي يتمكن جميعهم بسهولة من الاشتراك
في معرفة الله بمزلة عن كل ريبة وضلال .

ومن ثم قيل في رسالة افسس (عد ١٧ ف ٤) : « فاوصيكم

ان لا تسلكوا فيما بعد كما يسلك الامم بباطل بصارهم الذين
اظلم فهمهم » (الاية) .

وقيل في عد ١٣ ف ٥٤ في اشعيا : « وكل بنيك يكوونون
تلاميذ الرب » . وفي النسخة اللاتينية « اجعل كل بنيك متعلمين
من الرب » .

الفصل الخامس

في ان الاشياء التي لا يمكن لاقل ان يتعلمها يتناسب أن تُعرض
على الناس ليصدقوها تصديق الاعتقاد والايمان

لربما بدا لذهن البعض ان الاشياء التي ليس العقل كفوفاً
لاستطلاعها لا يجب ان تعرض على الانسان ليعتقدتها لان
الحكمة الالهية تحاط لكل شيء . وعمده على حسب حال
طبيعته (١) . ورداً على هذا ينبغي لنا ان نثبت انه من الضرورة
ان يكلف الله الانسان الاعتقاد اليقيني بالامور التي تفوق طاقة
العقل ايضاً ، وذلك :

١ لانه ليس احد يجيل بشوقه وجهده الى شيء ، ما لم تكن
قد سبقت اليه معرفته . فاذاً لما كانت العناية الالهية قد اعدت

(١) فاذاً ليس من الضرورة ان يعطى الانسان ما يتوق طاقة طبيعته
(الاعتراض) . وان الماتن دفعاً لهذا الاعتراض قد عقد هذا العمل لاثبات
ان مثل هذه الحقائق ضروري تلقينها بالوحي من قبيل الضرورة المطلوبة
مطلقاً لتأية ومن قبيل الضرورة المطلوبة لحسن الوجود ، والبرهان الاول لاثبات
الضرورة الاولى .

الناس الى خير اسمى وأبعد من ان يقوى ضعف البشر على الشعور به واختياره في هذه الحياة (كما سنوضحه في ل ٢ ف ٤٢) . وجب استدعاء ذهن الانسان الى شيء اسمى مما يمكن التوصل اليه في هذه الحياة ، لكي يتعلم أن يتشوق ما يفوق حالة الحياة العاصرة ويتزع اليه يجهد الدرس والطلب . وهذا امر يتفرد به الدين المسيحي بوجه الاختصاص اذ انه يمد بوجه الخصوص بغيرات روحية وابدية ولهذا نرى انه في الدين المسيحي يُعرض على الناس امور كثيرة تفوق طوط الحس البشري . واما الشريعة القديمة التي لم تكن تتضمن الا وعوداً زمانية فلم تعرض على اعتقاد الناس من الامور التي لا تصل اليها مباحث العقل الانساني الا الشيء القليل . (١)

وان الفلاسفة كما يتضح من كتابي الفيلسوف ٧ و ١٠ في الاخلاق قد جروا على هذا المنهج نفسه فأنهم لكي يصرفوا الناس عن الملذات الحسية الى محامد الاداب جعلوا همهم في

(١) ليس مراد القديس بهذه المقابلة بين الشريعتين القديمة والجديدة انهما مختلفتان غاية ، كأن تكون غاية العهد العتيق خيرات زمنية فقط وغاية العهد الجديد خيرات روحية ، فان غاية كلا العهدين واحدة وهي تقوى الله والتبذل له . وانما الفرق بينهما قائم بالتفاوت في الكمال فان المكملين بالعهد العتيق لما كانوا لم يتناولوا بعد النعمة والايان بسر العباد كانت نسبتهم الى المكملين بالعهد الجديد نسبة الناقصين الى الكاملين وعليه كان من المناسب ان يحمل الاولون على حفظ الوصايا الالهية بالوعد والوعيد الزمانيين ترفعاً وتهيئاً .

بيان ان من وراء هذه المحسوسات خيرات اشرف يلتذ بنماها يزادوا الفضائل العملية او النظرية باشهى التذاد واطيبه . وايضاً كان من الضرورة ان تعرض مثل هذه الحقيقة على الناس مع وجوب تصديقها ، لكي يكون لهم اصدق معرفة بالله . اذ اتنا لا نعرف الله معرفة حقة الا اذا اقتنا جزءاً منه فوق كل ما يمكن للانسان ان يتصور عنه . فان الجوهر الالهي على ما قدمناه في ف ٣ يفوق كل معرفة انسانية . فاذا عرضت على الانسان امور تتعلق به تعالى وتفوق عقل البشر فيرسخ حينئذ في رأي الانسان ان الله فوق كل ما يمكنه ان يتصوره . و٢٠ ينجم عن ذلك فائدة اخرى وهي كسر الادعاء بالنفس الذي هو ام الضلال . فان من الناس قوماً يتباهون اعجاباً بذكائهم حتى انهم يتوهمون انه يمكنهم ان يسبروا كل غور طبيعة الله بمقياس عقلم زاعمين ان كل ما يبسو لادراكهم هو الحق وما لا يبدو فهو البطل .

فلكي تتخلص النفس من مثل هذا التصلف والادعاء فتخلد الى تطلب الحق بتوذكر وتواضع كان من الضرورة أن يلقي الانسان بعض حقائق تفوق عقله من كل وجه .

و٣٠ ايضاً ما قاله الفيلسوف (في ف ٧ من كتاب ١٠ في علم الاخلاق) نستخلص فائدة اخرى (١) . فان سيمونيذاس لما كان

(١) وهي ان العقل يمكنه ان يكتسب كمالات جزئية من معرفته الحقائق القائمة وتدريبه اباهاً تصديق اليقين .

يحاول اقتناع وجلبه بأن يعرض عن معرفة الله ويصّب وكسده
ذهنه الى الامور الانسانية بقوله ينبغي على الانسان ان يعرف
الامور الانسانية والمثلث الامور الماثثة قيام عليه الفيلسوف
وتأهضه قائلاً : بل ينبغي على الانسان ان يتجذب بقدر
استطاعته الى الامور التي لا تموت والالهية . وعليه فقد قال (في
ك ١١ ف ١ في اقسام الحيوانات) : « ولئن كان ما ندركه عن
الجواهر العالية دون القليل فهذا القليل الذي نعلمه فهو احب اليها
واسعى من كل معرفة اخرى نعرفها عن الجواهر التي هي دونها » .
وقال ايضاً (في ك ٢ في السماء والعالم) ان المسائل الدائرة على الافلاك
السموية وان حُلّت حلاً جديلاً مجملًا وغير وافٍ فإنها مع ذلك
تحدث في السامع فرحاً عظيماً . فيتضح من كل ذلك ان معرفة
الاشياء السامية مهما كانت ناقصة فإنها تولي النفس كمالاً عظيماً .
ولهذا فان الامور التي هي فوق طاقة الادراك الانساني وان
استحال عليه الاحاطة بها فإنها تكسبه كثيراً من الكمال إن
كان ، على اقل الامور ، يعيرها ضرباً من التصديق اليقيني
الاعتقادي .

وعليه قد قيل (في عد ٢٥ ف ٣ من ابن سيراخ) « فانك قد
أطلعت على أشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان » . وقيل (في
١٠ ف ١١ من رسالة كور) « لا يعلم احد ما في الله الا
روح الله . ونحن لم نأخذ روح العالم بل روح الله لنعرف ما أنعم
الله علينا به من العطايا . » (الآية)

الفصل السادس

في ان ادعان العقل للاشياء التي هي من الايمان ، وان كانت
هذه تفوق العقل ، ليس ضرباً من العليش والحفة

ان الذين يعبرون مثل هذه الحقيقة التي لا يحدها العقل
بذلك واختباره تصديقهم اليقيني فلا يكون فعلهم عن خفة وطيش
كانهم اتبعوا خرافات مصنعة كما قال القديس بطرس (في رس ٢
ف ١ عد ١٦) . فان غوامض الحكمة الالهية واسرارها هذه
قد تنازلات الحكمة الالهية نفسها التي أحاطت علماً بكل شيء
فأوحىها الى الناس تعظماً (١) . وهي نفسها قد أثبتت وجودها
وصدق تعليمها وتزويلها بما يناسب من البينات والحجج الدامنة
إذ انها تؤكد للحقائق التي تفوق ادراك البشر قد أثبتت

(١) اننا نضوح لك يرهان القديس توما بصورة قياس منطقي مختصرة
من فردريس نقول : اعتقاد ما تنزله الحكمة الالهية ليس فعل طيش
وخفة بل فعل قناعة . والحكمة الالهية قد أوحى الحقائق التي مدار
كلامنا عليها فإذا اعتقادها ليس فعل طيش وخفة بل فعل فطنة .
الكبرى واضحة لان الله لا يضل ولا يضل .

(الضمري) ان تنزيل حقائق تنزيلاً موقداً بأعمال مشهودة تفوق طرق
الطبيعة لا يمكن ان يفعله الا من كان فوق الطبيعة للخلوقة . ويثبت
هذه الضمري بذكر المعجزات التي اجراها الله اثباتاً لتنزيله ، ان شفا المرضى
وموت الاموات وتغيير حركات الاجرام الخ . و٢ هبوط موهبة الروح القدس . . .
و٣ اعتقاد العالم بدواعي عيب الى دين يناقض اميال الناس ويفوق ادراك عقولهم
الى غير هذا مما تراه في المتن .

على مشهد العين بأفعال تعجز عن الاتيان بثملها قدرة الطبيعة كلها جمعاً . كشفاء الامراض بنوع عجيب ومُعْجَز ثم بمن الاموات وتغيير حركة الاجرام السموية بنوع عجيب . وما هو اعجب من كل هذا أن قوماً آميين أغبياء حالما هبط على قلوبهم الالهام امتلأوا من موهبة الروح القدس فاذا هم فائزون للحال بأسمى درجة من الحكمة وطلاقة اللسان والبلاغة .

ثم إن جمهوراً عديداً لا من عامة الناس بل من خاصتهم واشهرهم حكمة ، عندما شهدوا هذه المعجزات تسارعوا الى الاستمساك بعري الدين المسيحي الذي 'ينادى فيه بما يفوق كل عقل انساني' ، و'ينهى فيه عن المذات اللحمية' ، ويُعلم فيه احتقار النيونيات جميعها . والذي دفعهم الى التدين به ليس قهر السلاح ولا المذات بل بجرّدة قوّة البنات المذكورة . وما هو اعجب من ذلك انهم فعلوا . رغم هَوْل الظالمين وإرهاقهم . فان استرسل القلوب الى الاذعان بثل هذه الحقائق والاثبات بثل تلك الادوار هو ، وأيم الحق ، من اكبر المعجزات . ولأحتقار المرئيات تشوّقاً الى غير المرئيات دليل ساطع على فعل الالهام الالهي . وأما كون كل هذا لم يحدث فجأةً ودفعةً واحدةً وبطريق الاتفاق بل بتدبير الهي ، فيثبت جلياً من أن الله قد سبق وأذن بأنه سوف يفعل بآيات كثيرة على لسان الانبياء الذين تحلّ اسفارهم عندنا محلاً جليلاً من الاكرام على أنها شهادة صادقة بآياتنا .

وإن القديس بولس (في عدد ٣ ف ٢ من رسالة عبر) قد

أشار إلى هذا الضرب من البرهان حيث قال : الذي (اي خلاص البشر) قد نُطق به على لسان الرب اولاً ثم بُتّه لنا الذين سمعوه وشهد به الله بآيات وعجائب ، وقوآت متنوعة وتوزيعات الروح القدس . (الآية)

فان ارتداد العالم الى الايمان المسيحي على هذا النوع العجيب هو من أصدق الأدلة على الآيات والقوآت الماضية حتى لم يبق ضرورة لاعادتها ثانية لوضوح ظهورها في آثارها ومفاعيلها . ولو ان العالم قد تسارع الى تصديق مثل تلك الامور الشديدة الاستفلاق ، وانجاز مثل تلك الافعال البالغة الصعوبة والمشقة ، وترجي مثل تلك الخيرات الفائقة السموات غير مندفع الى ذلك بآيات معجزات ، بل تلبية فقط لدعوة قوم ساذجين اذلاً ، لكان ذلك اعجب من جميع الآيات المعجزات . بيد ان الله لا ينفك حتى في ايماننا هذه عن عمل المعجزات بقديسيه تثبيتاً للايمان وتقريراً له .

الفصل السابع

في أن حقيقة الايمان المسيحي لا تدّأها حقيقة العقل
إن حقيقة الايمان المسيحي المذكورة وان كانت تفوق طلاقة العقل الانساني فيستحيل مع ذلك أن الحقائق المغروسة في فطرة العقل الانساني تحي . مضادة لها وذلك :
١ لأن الحقائق المغروسة في طبيعة العقل الانساني من الثابت المقرّر انها من الحقيقة والصدق بحيث لا يمكن تصور

كونها باطلة كاذبة (١) والحقيقة التي نقيمتها تبين الاعتقاد
لكون الله أكد صدقها بأوضح البينات فلا يسوغ لنا الظن بأنها
باطلة . فإذاً لما كان البطل وحده يضاد الحق كما يتضح من
تعريفها (٢) كان من المحال ان الحقيقة التي يعلمها الايمان

(١) اعلم ان المبادئ الارولية وهي التي يطلقون عليها اسم الاوليات
هي الحقائق الحاصلة في النفس بدهاء لا بسبب الفكر أو الحس والتي
هي من الوضوح بحيث لا تحتاج الى اثبات ولا يمكن اثباتها بما هو اوضح
منها . وسببها المبادئ لانها تحتوي ضماً معاملة سائر الاشياء التي يمكن
للعقل ان يتوصل اليها بالنظر والبحث . وهذه المعلومات المكتسبة ، لما من
الحقية قدر مطابقتها لتلك المبادئ ، لانها نتائج منها . وعليه فان ثبت ان
الحس الذي يلقنه الايمان لا يضاد ما تعلمه تلك المبادئ . فثبت ابعاً ان
حقيقة الايمان لا تضاد شيئاً من الحقائق المعروفة عند العقل بقوة الطبيعة
ولهذا قال بولسيوس (مطاب ٢ ف ٣ في الثالث) ان 'وجد في اقوال
الفلاسفة ما يظهر مضاداً للايمان فليس ذلك من الفلسفة الصحيحة بل من فساد
فيها ومن نقص في العقل .

ولكن يجب ان نعلم ان بين تصديق العقل للمبادئ الارولية وتصديقه
حقائق الايمان فرقاً من جهة السبب فان العقل اذا صدق المبادئ الارولية
لان المناسبة بين طرفي القضية يتجلى له وضحها بدهاء وبلا نظر ، بحيث
يستحيل عليه ، ما لم يخالف نفسه ، ان يقول او يظن ان ليس بينهما مناسبة
ولهذا قال الماتن ' لا يمكن تصور كونها باطلة ' واما تصديقه لحقائق
الايمان فليس سببه وضوح النسب بين طرفي القضية بل وحي الله غير المكذوب
ولهذا قال الماتن ' لكون الله أكد صدقها بأوضح الأدلة فلا يسوغ لنا
بأنها باطلة ' .

(٢) كون الحق يضاده البطل ذلك واضح من تعريف كليهما قاله

المسيحي تقع مضادة لتلك المبادئ ، التي يعرفها العقل ببديهة الفطرة .
٢٠ ايضاً ان ما يلقنه المعاني في نفس المتعلم هو نفس ما
يتضمنه علم المعلم (١) ، الا اذا علم تلبساً وتغويها ، ومن القبيح
ان يقال مثل ذلك على الله . ومعرفة المبادئ المعلومة عندنا ببدهاء
الطبيعة انما غرسها الله فينا ، اذ ان الله هو الصانع لطبيعتنا .
فحكمه الله اذ تضمن هذه المبادئ . ايضاً . وعليه فكل ما
جاء 'مضاداً لتلك المبادئ . فانما هو مضاد لحكمة الله فيستحيل
ان يكون من عند الله . فإذاً كل الحقائق التي نقيمتها بالايمان
لثقتنا اياها بوحى الهي ، يستحيل ان تكون مضادة للمعرفة
الطبيعية .

٣٠ ايضاً ان العقل يتفقد بالينات المضادة تقيداً بمنع

الحق يعرفونه عموماً بانته مطابقة العقل لشيء ، أي أن ما يقول انه هو فهو
هو في الواقع ، وما يقول انه ليس هو فهو ليس هو في الواقع . والبطل
بجلاءه اي ما يقول العقل انه ليس ، فهو في الواقع بعكس ذلك اي انه
هو ، وما يقول العقل انه هو فهو في الواقع ليس هو . ولما كان ادراك
الوجود واللاوجود خسدين وكذلك المطابقة والالامطابقة ، كان الحق ضد
للباطل فتبينه .

(١) يريد ان المعلم يلقن تلميذه نفس المعلومات والحقائق التي هي له
بحيث ان المعلم بتفكيره يحرك التلميذ الى معرفة نفس ما يعرفه هو . والله
بصحة طبيعة الانسان قد غرس فيها معرفة تلك المبادئ الاولى فإذاً كل
ما ينتج عن تلك المبادئ نتجاً صحيحاً فهو من الله كما ان ما بوحى من
الحقائق لا يتقاده هو منه سبحانه . فإذاً يستحيل وقوع التضاد بين ما يغرسه
في الطبيعة من المبادئ وما بوحىه .

عليه معه الانصراف الى معرفة الحق (١) فإذا لو ان الله ألقى اليها معارف متضادة لحصل عن ذلك ان عقلنا يتقيد عن معرفة الحق الامر الذي يستحيل وقوعه من الله .

و٤ أيضاً ان الامور الطبيعية لا يمكن ان تتغير والطبيعة على حالها . والآراء المتضادة لا يمكن ان توجد معاً في عقل واحد (٢) فالله اذا لا يلقي الانسان رأياً او عقيدة إيمانية مضادة لمعرفتنا الطبيعية . ولهذا قال الرسول (في عد ٨ ف ١٠ من رسالة روم) : ان الكلمة قريبة منك في فيك وفي قلبك يعني كلمة الايمان التي نبشر نحن بها (الاية) . ولكن لان هذه

(١) ان تضاد البيانات يؤخذ من تضاد النتائج التي يتأدى بها اليها لان البرهان حركة العقل والحركات تكون متضادة بحسب انتهائها الى حدود مضادة فإذا تكونت البيانات متضادة اذا ادت الى معارف متضادة والبيانات المضادة تقع العقل عن معرفة الضد كما ان المعرفة المضادة تمنع عن معرفة ما يحصل عن الشيء . وعليه فكما ان البيانات المضادة تمنع العقل لانها تؤدي الى معارف مضادة فكذلك حكمة الله اذا ولدت فيها معارف مضادة تمنع عقلنا عن معرفة الحق وهذا لا يمكن ان يقال على الله الذي هو الحق .

(٢) تحريم البرهان هو هذا : لو كان بين المرفقين المثلثة والطبيعة تضاد لازم اما ان تكون ككلماتها معاً في العقل ولما ان تبقى الواحدة وتزول الاخرى ؟ فالاول محال لا لا يجتمع الضدان معاً في شيء واحد . والثاني أيضاً محال اذ ان المعرفة الطبيعية اي المسببة باضرورة من المبادئ الطبيعية لا تزول مع بقاء الطبيعة على حالها . فإذا المرفقان لا تضادان بل تثبتان في العقل معاً ، اما الاولى فلهي ضرورية عن مبادئ الطبيعة ، ولما الثانية فلتثبتها بالبرحي .

الكلمة تفوق طوق العقل قد حسبها البعض مضادة له ، وهذا محال . وينطبق على هذا ما قاله اغسطين في ك ٢ على سفر التكوين قال ما ترجمة حرفه : ان ما بينه الحق لا يمكن ان يقع مخالفاً لكتب المهديين القديم والجديد بوجه من الوجوه .

فيتحصل من هذا واضحاً ان كل ما يؤتى به من البراهين نقضاً لتعاليم الايمان لا ينتج نتجاً صحيحاً عن المبادئ الاولى المفروسة في الطبيعة والمعلومة بذاتها .

وعليه فليس لما قوة الاثبات بل عساها تكون من الاسباب المفيدة للظن فقط او من السفسطانيات ولهذا فينبغي بحال لحل اشكالاتها .

الفصل الثامن

في انه كيف تكون حال العقل الانساني بالنظر الى حقيقة الايمان الاولى

يظهر لنا انه يجب ايضاً ان نعتبر ان الاشياء المحسوسة التي يستمد منها العقل مبدأ معرفته ، تتضمن أثراً ما من الشبه الالهي ولكن من النقص بحيث يلقى غير كفو البتة على ابانة جوهر الله . لان المعلومات تحمل في نفسها بحسب حالتها شبه عليها ، ولما ان الفاعل انما يفعل شيئاً له . بيد انها اي المعلومات لا تبلغ دائماً الى تشيل فاعلها تشيلاً كاملاً (١) .

فإذا عقل الانسان تكون حاله ، بالنظر الى معرفة حقيقة الايمان التي لا تكون معلومة حق علمها الا عند الذين يشاهدون جوهر الله ،

(١) لانها معلومات غير معادلة ولا مكافئة للفاعل (راجع ف ٣)

حال من يمكنه ان يستقطف بعض اشياء من ذلك الحق ولكن هذه المشابهات وان صحيحة فهي ابد من ان تكون كقولاً لجعل ذلك الحق مدركاً كانه ثابت بالبرهان او معقول بذاته . ولكنه من الامور النافعة ان يزاول العقل الانساني مثل هذه البينات ويتخرج فيها ، وان كانت ضعيفة ، بشرط ان يترفع عنه ادعاء الاحاطة بذلك الحق واثباته بالبرهان . فان العقل اذا امكنه ان يتفحص اراء من الامور السامية وينظر فيه ولو بقليل من التأمل فانه يجد في ذلك كثيراً من اللذة والمذوبة كما تبين في ف ٥ .

وهذا الرأي توافقا عليه شهادة هيلاريوس فانه في عد ٨ - ١١ من ف ٢ من كتابه في اللاهوت ، حيث يتكلم عن مثل هذا الحق يقول « ابدأ باستيقان هذا الحق وتوغل فيه ولازمه مواظباً عليه ، وان علمت اني ان ابلغ غوره فيسرفني مع ذلك اتني سائق منه . فان من يتطلب الامور اللاهوتية وان اتفق له ان لا يدركها ، فانه مع ذلك يستفيد دائماً اذا تابع التفحص ولكن حذار من ان تتوكل الى ذلك السر واياك ان تتوغل مستغرقاً في مكنون ذلك الحق الذي لا حده له معللاً النفس بادعاء انك تحيط بسمو ادراكه ، بل فاعلم انه بما لا يحاط علماً بل يقصر عنه كل ادراك » (١) .

(١) خلاصة هذا الفصل : ان معرفتنا لحقيقة الايمان وان كانت مقرونة باليتين فليس ايقاناً لها مبنياً على وضوح الموضوع وضوحاً بالذات او وضوحاً

الفصل التاسع

في ترتيب هذا المؤلف والاسلوب الذي تجري عليه (١) في وضعه

اذن مما تقدم يتضح جلياً ان الغرض الذي يرمي اليه الحكم

بالبرهان وانما هو ان يقيتنا ببني على صدق الله الموحى . فان الحقائق التي هي متدق الايمان لا يمكن للعقل ان يدرك ما بين موضوعها وموضوعها من الاتحاد الذاتي (وهو ما يقال انه معروف بذاته) ولا ان يستنتجها استنتاجاً ضرورياً من المبادئ المعروفة بذاتها (وهو ما يقال انه ثابت بالبرهان) وذلك لترفع تلك الحقائق عن طور ادراك العقل .

وقول المؤلف « حال العقل بالنظر الى حقيقة الايمان حال من يستقطف ادلة على الحق متشابهة صحيحة ولكنها ناقصة » يراد به عند الشارح ان هذه الادلة المتشابهات اذا تكون بعد هبوط الوحي بتلك الحقائق لا قبله لان العقل الانساني يستحيل عليه الارتفاع الى ما هو من الايمان .

(١) هنا يحتم التفسير ثوما فاتحة مؤلفه هذا ، وفي هذا الفصل يذكر الغرض الذي يرمي به ويقدم هذا التنبيه وهو ان الحقين الذين نألف الكلام عليهما (وبني بهما الحق الطبيعي الذي هو متعلق النظر والاجتهاد الانساني ، ثم الحق الموحى وهو الذي لا يمكن لمرقعي نظره ان يبلغ اليه ، وسيناه حق الايمان او الحق الايماني ، لانه يفوق وسع الانسان فيلزمه تصديقه بالايمان) انما هما اثنان لا من جهة الله اي من جهة اعتبارهما في الله ، بل من جهة الانسان . اما كون اثنيتهما ليست من جهة الله فلان الحق في الله واحد في غاية البساطة ، بل هو الحق البالغ نهاية البساطة ، اذ انه تعالى يتقوى وجود جميع الاشياء تقوى واحدة في غاية البساطة . فنقول ان الحق المتعلق بالايمان والذي يليقه الله الينا حقان ، لا يراد به ان الله كانه يدرك هذا الحق بمرتبتين ، وكذلك يليقه الينا وانما المراد به ان الذي يوحيه الله الينا في الامور التي يعرفها هو بفعل معرفة

يجب ان يكون مداره على امرين: على الحقيقتين المتعلقين بالالهيات وعلى هدم الاضاليل المضادة . فأول الحقيقتين هو الذي يمكن للعقل ان يتأدّى اليه يبحثه ونظره ، وثانيهما هو الذي من وراء طاقة كل عقل انساني .

فقولي حقان لا يراد به ان الاثنيّة فيه من جهة الله الذي هو حق واحد بسيط ، بل من جهة معرفتنا التي هي على حال مختلفة في معرفة الالهيات .

واحدة ، نتاوله نحن معرفتين وندرك فيه حقيقتين . ولكي تفهم ذلك اعلم ان الحق في العقل انما هو مطابقة العقل للشيء . الواقع ، بان العقل للشيء كما هو عليه في الحسارح . وحينئذ فيكون ثم امران : امر واقعي وهو فعل العقل نفسه باعتباره في ذاته ، ثم معنى ذهني وهو نسبة المطابقة بين العقل والشيء . فالحق المتعلق بالالهيات ، سواء كان مما يدرك بقوة العقل الانساني او بما يتعالى عن مداركه ، هو بالاعتبار الاول بسيط في ذاته ، لان العقل الله هو ذاته ، وبالاعتبار الثاني اي باعتبار نسبة المطابقة لهو في الله واحد في غاية البساطة ايضاً ، لان جميع المتعلقات التي يتعلّقها فقه انما يتعلّقها في واحد وبواحد هي ذاته ، وهي حق واحد في غاية البساطة . ولهذا صح مطلقاً ان الحقيقتين حق واحد من جهة الله ، وان كان قد يجوز ان يوصف بأنه كثير لمطابقته المعقولات الكثيرة التي يعقلها الله ولكنه بالاطلاق حق واحد .

واما في عقل الانسان فهو كثير بالاعتبارين المتقدمين لان عقلا انما يتوصل الى معرفة المركبات المختلفة بالامال ادراكية مختلفة ، وعليه فتكون الحقوق فيه كثيرة لكثرة معقولاته من جهة صكّة النسب بينها وبينها ثم لكثرة اماله العقلية التي يعرف بها تلك المعقولات . (عن الشارح بتصرف)

فوجب اذاً ان نتخطى الى اثبات الحقيقة الاولى بمجيب مثبتة يمكن بها اقناع الخصم وافحامه . ولكن لامتناع الاتيان بمثل تلك الحجج اثباتاً للحقيقة الثانية وجب أن لا نوجه قصداً الى اقناع الخصم بالبيّنات المثبتة بل الى حل الادلة التي يناهض بها هذه الحقيقة اذ يستحيل ان يكون العقل الطبيعي مضاداً لحقيقة الايمان كما يّنه (في ف ٧) .

وأخص سبيل الى اقناع الخصم المقاوم لهذه الحقيقة هو الاحتجاج بشهادات الكتب المؤيدّة لتزييلها من عند الله بالمعجزات لان ما هو من وراء طاقة العقل لا يميزه تصديقنا واعتقادنا ألا لان الله أوحاه .

بيد اننا بياناً لمثل هذا الحق نورد بعض أدلة راجعة تفيد اغلبة الظن ، تزويضاً للمؤمنين وتزيرة لهم لا لافحام الخصم واقناعه ، لان ما في هذه الأدلة من الضعف وعدم الكفاية لهو أخرى ان يزيد هؤلاً ، تشبيهاً في ضلالهم ظناً منهم اننا نميز هذا الحق الاعماني اذعان بقيننا لمجرد هذه الأدلة السخيفة .

فاذا كان المنهج الذي تحرّريته هو المنهج المتقدم ذكره ، فاننا في بادئ الامر نبذل الوسع في ابانة ذلك الحق الذي يقرّ به الايمان وتجميل العقل فيه نظر البحث مؤبدين من الأدلة الانبائية والمحتملة مما اقتطفنا بعضه من كتب الفلاسفة والقدّيسين ، مما يقرّ به الحق ويُفهم به الخصم .

ثم قصداً للتدرّج مما هو اكثر وضوحاً الى ما هو أقل وضوحاً

ننصدمي الى بيان ذلك الحق الذي هو وراء طاقة العقل مفتبين
براهين الخسوم ومظهرين حق الايمان بالبيئات الراجحة والشهادات
على قدر ما يؤتينا الله من المدد- فلما كان قصدنا سوق الكلام من
طريق العقل الى تفحص كل ما يتسنى للعقل الانساني لإجالة النظر فيه
عن الله ، كان اول ما يبدو للذهن البحث عما هو ثابت لله باعتباره
في ذاته ، وعليه مدار كتابنا الاول من هذا المؤلف .

وثانياً يليه الحديث على صدور الخلائق عنه تعالى وقد علقنا له
الكتاب الثاني . واخيراً نعني بالكلام على انتظام الخلقوات الى الله
انتظامها الى غايتها ، وهو موضوع الكتابين الثالث والرابع .
ومن المباحث الدائرة على الله باعتباره في ذاته مبحث له حق
التصدر فيها على انه الاساس الضروري لهذا المؤلف وهو البحث
الذي يبين فيه وجود الله فان أسقط هذا البحث أو دفع تضعفت كل
المباحث الدائرة على الامور الالهية .

الفصل العاشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن
اقامة البرهان عليه لانه يتبن بذاته .

ان هذا المبحث الذي نحاول فيه اقامة البرهان على ان الله موجود
لربما خجل انه بحث فضولي لا طائل فيه ليعض الذين يوجبون ان
كون الله موجوداً هو من البيان في ذاته بحيث لا يمكن لتصور ان
يتصور ضده وعليه فكون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه .
ولما خجل لهم ذلك للاسباب الالية :

١ ان القضايا التي يقال انها يتبن بذاتها انما هي التي اذا عرفت
اوضاعها عرفت هي للحال كما اذا عرفت ان الكل ما هو ، والجزء
ما هو ، عرفت للحال ان كل كل عظم من جزئه . وقلنا الله موجود
انما هو كذلك . لاننا نفهم بهذا الاسم الكريم ، الله ، شيئاً لا يمكن ان
يتصور اعظم منه وهذا المفهوم انما يحصل في ذهن من يسمع هذا
الاسم ويتعمله . حتى صار من الواجب ان يكون الله متحقق الوجود
ولو في الذهن على اقل الوجوه .

ولكنه ليس يمكن ان يكون موجوداً في العقل فقط ، لان ما هو
موجود في العقل وفي الواقع الخارج لهو اعظم مما وجوده في العقل
فقط . ولكن نفس مدلول الاسم الكريم يثبت ان ليس شيء اعظم
من الله . فبقي اذا ان كون الله موجوداً معلوم بذاته ، كأن دلالة الاسم
نفساً قد أوضحته .

٢ ايضاً يمكننا ان نتصور انه يوجد شيء ، لا يمكن ان يتصور
كونه غير موجود ، ومن الواضح ان مثل هذا يكون اعظم مما
يمكن ان يتصور انه ليس اي غير موجود .

فعلية لو امكنا ان نتصور ان الله ليس موجوداً لكان يمكننا
ان نتصور شيئاً اعظم من الله . ولكن هذا التصور تنقض معه
حقيقة الاسم . فبقي اذا ان كون الله موجوداً معلوم بذاته .

٣ ايضاً ان تلك القضايا التي يكور فيها شيء ، محمولاً على
ذاته كقولنا الانسان هو انسان ، او التي محمولاتها متضمنة في حدود
موضوعاتها كقولنا : الانسان حيوان ، فهذه يجب ان تكون في غاية

الفصل الحادي عشر

في ابطال الرأي المذكور وحلّ الاسباب المتقدمة

ان الرأي المذكور انما ينشأ جزءاً عن العادة التي ألفوها منذ النشوء في ان يسموا اسم الله ويستدعوه فان العادة وخصوصاً ما كان منها حاصلًا في الصغر تستفيد قوة الطبيعة . فيحصل عن ذلك أن ما أشر به النفس منذ سن الطفولة تستمسك به استمسكاً وثيقاً كأنه طبيعي لها ويبن بذاته . ويصدر جزءاً عن عدم التفرقة بين ما هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق و(بين) ما هو معلوم بالقياس اليها (١) .

(١) لكي تفهم وجه الفرق بين ما هو بين بذاته بوجه (الاطلاق و(بين) ما هو بين بذاته وبالنسبة اليها ايضاً يجب ان تعلم ان قضية ما يقال فيها انها بينة بذاتها اذا كانت لا تحتاج في بيانها الى قضية أولى أوضح منها ولا يمكن إثباتها بقضية غيرها . وبكلمة اخرى هي التي حلما بينهم طرفاها بينهم ان محمولها نفس. ووضعها او داخل في حيزه او لازم له ضرورة كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق، او الكتل اعظم من جزئيه فن التعريفين المذكورين يسهل على المتأمل الاستدلال على ان كون شيء هو من الوجه بحيث لا يحتاج الى شيء اخر اقدم منه بيقته ويوضحه وكون ذلك الشيء او تلك القضية هي بحيث يتبادر الى ذهننا وجود النسبة بين طرفيها حلما معهم طبيعة الطرفين ليسا في معنى واحد وان كلا قد يرجعان الى واحد. وذلك لان الشيء وجودي وجوداً في الخارج ووجوداً في الذهن وهو اندراك الشيء الخارج. وعليه فقد يتفق ان طبيعة الموضوع وطبيعة المحمول تكونان شيئاً واحداً في واقع الامر . لا ان العقل إما اضغه او لسبب اخر لا يدرك طبيعة الاثنين او احدهما كما هي في ذاتها وفي واقع الامر. ولهذا لا يدرك للجمال ان المحمول منظور تحت الموضوع فتكون معرفته للشيء ناقصة وغير واضحة فيحتاج في استيضاح الشيء الى شيء اخر أوضح. وحينئذ يكون الشيء شيئاً بذاته وعلى وجه الاطلاق لان في طبيعة الموضوع شيئاً هو اذا عرف حق معرفته فيظهر في الحال ان المحمول

المعلوم بالذات . وهذا يوجد في الله على افضل وجه من وجوده في غيره . وسيوضح لك في (ف ٢٢) أن وجود الله هو نفس ذاته ومن ثم فالجواب على السؤال عنه تعالى «اي شيء هو» وعلى سؤال «هل هو» واحد بعينه .

فاذا ان قيل «الله موجود» فالمحمول يكون اما نفس الموضوع أو لا أقل من ان يكون منطقياً تحت حد الموضوع . وهكذا يكون قولنا «الله موجود» معلوماً بذاته .

وعاء ايضاً فان الاشياء التي تُعرف بالطبع انما تعرف بذاتها لانه لا يتوصل الى معرفتها بمجهد الطلب . وكون الله موجوداً معلوم بالطبع إذا ان شوق الانسان مصرف من طبعه الى الله انصرفه الى غايته القصوى (١) كما سيوضح لك فيما بعد في ك ٣٥ ف ٢٥ .

فاذا قولنا الله موجود معلوم بذاته .

وه ايضاً ان ما يعرف به جميع ما سواه يجب ان يكون معلوماً بذاته . والله كذلك . لانه كما أن نور الشمس هو مبدأ كل ابصار حسي فكذلك النور الالهي هو مبدأ لكل معرفة معقولة . إذ إنه تعالى انما هو ما يوجد فيه النور الاول المنقول بالوجه الافضل . فيجب اذا ان يكون «كون الله موجوداً» معلوماً بذاته .

هذا فبناءً على هذه الاسباب واشباهها قد ظن البعض ان «كون الله موجوداً» هو من كمال المعلومية بالذات بحيث لا يمكن للذهن ان يتصور خلاف ذلك .

(١) مم ولا يتوجه الشوق إلا الى ما سبقت معرفته .

فإن كون الله موجوداً أمّا هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق اذ ان هذا نفسه اي « ما هو الله » هو عين وجوده . ولكن لما ان هذا وهو « ما هو الله » لا يمكننا ان ندركه بالذهن (١) فإنه يبقى مجهولاً عندنا

داخل في الموضوع بلا حاجة الى شيء اخر يوضحه ويثبت . وهذا ما يسمى ببناء بذاته بوجه الاطلاق . ألا أنه قد لا يكون معلوماً عندنا بذاته لان العلم بالشيء على ما افاده ارسطو يشترط له ثلاثة امور لا يقوم بدونها جميعاً . معرفة العلة التي من أجلها الشيء ، ومعرفة أن تلك العلة هي علة ذلك الشيء . معرفة صورته ثم معرفة ان ذلك الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما هو ، لما بين العلة ومطلوها أي الموضوع والحصول المنسوب اليه من علاقة الضرورية غير القابلة للانفصال . وهذه الشروط الثلاثة قد تم في نفس الشيء . إلا أن العقل لا يدركها فحينئذ لا يكون العقل علم بذلك الشيء . وتكون القضية ببناء بذاتها ولكنها غير معلومة عند العقل ولا يتوصل الى معرفتها إلا بواسطة خارجية أداً بالاستقراء . كعرفة ان الله موجود بواسطة مآولاته واما بالاستدلال كعرفة ان الانسان ناطق بتحليل طبيعته .

(١) وذلك لان ما لا يتناقى بموضوع العقل الصوري الخاص وما لا يبدو بلا واسطة عن طبيعة ذلك الموضوع بديلاً واضحاً فلا سبيل للعقل الى معرفته بداهة بلا تراهنه استدلالى او استقرائى . وعليه فيستحيل ان يكون معلوماً بذاته عند العقل وإن كان معلوماً بذاته بمعنى الاطلاق . لان العقل اذا ينظر في موضوعه الصوري الخاص . والله ليس موضوع عقلا الصوري الخاص . فإذا ليس معلوماً عنده بلا واسطة « أن الله ما هو » ولا كون الله موجوداً .

هذا فضلاً عن أن عقلا اذا نظر في نفس موضوعه الصوري الخاص فكثيراً ما تكون معرفته به ناقصة ، لانه اذا يتخطى متدرجاً من المعرفة الناقصة الى المعرفة الكاملة بثلاثة افعال : اعني التصور والتصديق ثم الانتقال الذهني ابي القياس . فان كان هذا شأن عقلا في ما هو موضوعه الصوري الخاص فكيف به في معرفة « ان الله ما هو » والله موجود .

كما ان كون كل كل اعظم من جزئيه هو معلوم بذاته مطلقاً ، ولكنه يبقى مجهولاً عند من لا يحيط ذهنه علماً بحقيقة ما هو الكل . وهكذا يتفق ان ما كان من الامور في غاية المعلومية تكون نسبة عقلا اليه كنسبة عين الحفاش الى نور الشمس كما قيل (في ل ٢٠ من الالهيات) .

ولا يلزم عن معرفة معنى هذا الاسم الكريم أي الله معرفة كون الله موجوداً معرفة معينة وفي الحال ، كما هو منطوق دليلهم الاول . وذلك اولاً لان هذا اي « كون الله شيئاً لا يمكن ان يتصور اعظم منه » ليس معلوماً عند الجميع حتى عند الذين يسمون بان الله موجود فان كثيراً من الأقدمين قد زعموا ان هذا العالم هو الله . وليس ايضاً في التفسير التي علقها الدمشقي على اسم الله ما ينفعهم منه شيء . مثل ذلك .

ثم لا ندعولوسامنا مجازة ان هذا الاسم « الله » امّا يراد به عند الكافة معنى لا يمكن لتصور ان يتصور اعظم منه ، فلا يلزم عن ذلك ضرورة انه يوجد في طبائع الاشياء شيء لا يمكن ان يتصور اعظم منه . اذ لا بد من ان يكون وضع الشيء ووضع حقيقة اسمه باعتبار وجه واحد . فكون الذهن يتصور ما يدل عليه بهذا الاسم الله لا يلزم عنه كون الله موجوداً في خارج الذهن (١) ومن ثم فلا يمكن

(١) لان مجرد وجود شيء في تصور الذهن لا يستلزم وجود ذلك الشيء في الخارج وفي طبائع الاشياء . فلو تصورنا مثلاً ما يدل عليه بهذا الاسم الله قلن يلزم عن ذلك ان ذلك الدلول عليه أي الله موجود في غير

ان يتصور اعظم منه لا يجب ان يكون الا في الذهن .

وهكذا لا يمرض شي من المحال الذين يقولون ليس الله موجوداً لانه سواء أجزأنا إمكان تصور شي اعظم في الوجود الخارج ام في الذهن ففي كلا الحالتين لا يحدث المحال الا للذي يسلم انه يوجد شي لا يمكن تصور اعظم منه في طبائع الاشياء .

ولا ايضاً إن امكن ان يتصور كون الله غير موجود فيجب ان يلزم عنه انه يمكن ان يتصور شي اعظم منه ، كما يصرح به دليلهم الثاني (١) لانه أن يمكن تصور كونه غير موجود ليس ذلك حاصلًا

الذهن والا كان تصوراً لما يدل عليه اسم الخلا . مستلزماً لوجود الخلا . لا في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وهذا مقتضى غير صحيح . ولكي تفهم معنى البرهان الذي اوردته المسائل بقوله : « اذ من الضرورة ان يكون وضع الشي ووضع حقيقة اسمه على وجه واحد » ننقل لك خلاصة ما قاله الشارح قال فاحدا : حقيقة الاسم حقيقتان حقيقة صورية وهو التصور الذي يصوغ العقل في نفسه اي المعنى وحقيقة وجودية وهي ما كان من جهة الشي . مطابقاً لتصور العقل فيقول ان حقيقة الاسم الصورية وضمت في الشي . متى وجد في الشي . امر يطابق تصور الذهن اي الشي . المعبر عنه بالاسم . وهذا المراد بقول المسائل المذكور . فيكون المعنى : انه ان وضع الشي . للدلول عليه بالاسم في الشي . من الضرورة ان تكون حقيقة الاسم الصورية موضوعة هي ايضاً في الشي . اي ان يكون في الشي شي موجود مطابق لتصور العقل . وهذا دقيق فتأمل .

(١) الدليل الثاني الخصاص وصورته القياسية هي هذه : ما له وجود في الذهن وفي الطبيعة هو اعظم مما له وجود في الذهن فقط ، والله ليس شي اعظم منه ، كما تدل عليه حقيقة هذا الاسم ، الله . فاذا الخ . فالنتيجه

عن نقص وجوده تعالى او عدم تحققه اذ ان وجوده انما هو في حد ذاته في غاية الوضوح . وانما هو حاصل عن ضعف عقلنا الذي لا يقوى على مشاهدة الله بذاته بل من معولاته . وعلى هذا النحو يتأدى الى معرفة وجود الله بطريق البرهان .

وبقولنا هذا ينتقض دليلهم الثالث ايضاً لانه كما ان كون الكل اعظم من جزئه هو بين لنا بذاته (١) فكذلك الذين يشاهدون ذات الله نفساً كونه موجوداً هو عندهم في غاية البيان من اجل ان ذاته عين وجوده ولكن لما كان لا يمكن ان نرى ذات الله ، كان اننا نتوصل

توما يشكر صغرى القياس على انها لا تكون صادقة الا على تقدير ان وجود الله حاصل في الطبيعة او وجود شي . آخر في الطبيعة لا يمكن ان يتصور اعظم منه . لان من ينفي وجود الله يمكن ان يقول : يمكن ان يوجد شي . اعظم من الله وهو الذي له وجود خارج في طبائع الاشياء . ولا يكون مع ذلك محال في قوله . لانه وان سلمنا ان اسم الله يراد به «وجود لا يمكن ان يتصور اعظم منه » فلا يفتك هذا الموجود الذي لا يمكن ان يتصور اعظم منه . من ان يكون وجوده ذهنياً ليس له حقيقة حاصلة في الخارج بل انما هو لا شي . في الخارج وان كان شيئاً في الوجود الذهني كما هي حال المسلس للدلول عليه باسم الخلا . وعليه فالذي ينهم ان المراد باسم الله ما لا يمكن ان يتصور اعظم منه ثم نفى عنه الوجود الحاصل في طبيعة الامور فلا يناقض نفسه لان الوجود الذهني لا يلزم منه الوجود الحاصل لزوماً ضرورياً . نعم يناقض نفسه اذا كان يسلم ان في طبائع الاشياء . موجوداً لا يمكن ان يتصور اعظم منه . وهذا ما ظهر لنا من كلام المتن وهو دقيق فتأمل .

(١) على تقدير اننا نحيط علماً بطبيعة الكل والجزء . كما سبق بيانه .

الى معرفة وجوده لا به ذاته بل بمعلولاته .

واما دليلهم الرابع فواضح كله . فـان الانسان انما يعرف الله بالطبع على النحو الذي يشاقق به اليه بالطبع . والانسان يشاقق الى الله بالطبع من حيث يشاقق بالطبع الى سعادته التي هي شبه من اشباه جودة الله وخيريته (١) .

وهكذا ليس يجب أن يكون الله نفسه باعتباره في ذاته هو المعروف بالطبع عند الانسان ، بل المعروف بالطبع انما هو شبهه تعالى ومن ثم كان الواجب على الانسان أن يتوصل الى معرفة الله بطريق الاستدلال والبرهان من اشباهه التي يجدها في مصنوعاته .

واما الدليل الخامس فسهل حله . فان الله انما هو ما يُعرف به كل شيء ، ولكن لا بمعنى ان ما سواه لا يعرف الا اذا عُرف هو كما يحدث ذلك في المبادئ التي هي بيئة بذاتها . بل لان كل معرفة فينا انما هي مسببة عن فمليه وفيضه .

(١) قال «شبه من اشباه الله» لان السعادة التي يشاقق اليها الانسان انما هي السعادة بوجه العدم اذ كل انسان يشتهي طبعاً ما هو خير له وكمال . اما السعادة بوجه الخصوص والتبيين وهي القائمة بمشاهدة ذات الله فهذه لا تصل اليها سرورته الطبيعية ومن ثم لا يصح القول بوجه الاطلاق انه يُشاقق اليها بطبعه ، بدليل اختلاف الفلاسفة الاقدمين في عللها . وهما اشتباه الانسان من الخير والسعادة فانما هو شبه من اشباه خيرية الله .

الفصل الثاني عشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه وانما يقع به الاذعان اليقيني بالايمان فقط .

١

لقد ذهب البعض الآخر مذهباً مضاداً للمذهب المتقدم شأنه ايضاً ، بان جعل دأب الجاهدين في اثبات وجود الله لغواً لا فائدة فيه اذ يقولون ان كون الله موجوداً حقيقة لا يمكن للعقل تحصيلها ولكنه يتلقاها بطريق الايمان والوحي . وبعض هؤلاء قد حملهم على هذا القول ضعف الادلة التي كان بعض القوم يوردها لاثبات وجود الله .

١ فقد يمكن ان يكون هذا الضلال قد اتخذ مستنده الباطل من اقوال بعض الفلاسفة الذين يثبتون برهان العقل ان الذات والوجود في الله هما شيء واحد اعني ان ما يقع جواباً على سؤال : ما هو ؟ وعلى سؤال هل هو ؟ واحد . ولما كان التوصل بطريق العقل الى معرفة أن الله «ما هو» ممتنعاً ، حصل انه ولا بالعقل يمكن اثبات أن الله «هل هو» و٢ ايضاً ان كان لا بد من ان يُتخذ ما يُراد باسم الشيء . مبدأ لاثبات أن الشيء «هل هو» عملاً بصناعة الفيلسوف وكانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم انما هي الحد المعروف كما رآه الفيلسوف (ف ٧ من ك ٤ في الالهيات) فلم يبق سبيل لاثبات وجود الله اذا ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته .

و٣ ايضاً إن كانت مبادئ البرهان الاثباتي تستمد مصدر

معرفتها من الخواص كما يتبين (في ف ١٨ نص ف ٣٥ من الكتاب في المتأخرات) فيشبه أن يكون ما يفوق جميع الخواص والمحسوسات غير قابل البرهان . وكون الله موجوداً هو كذلك . فإذا لا يقبل الاثبات .

٢

وأما فساد هذا المذهب فإنه يتبين لنا أولاً من صناعة البرهان فإنها تعلمنا استنتاج العلل من المعلولات . وثانياً من نفس تفاوت العلوم في مراتبها . لأنه لو لم يكن فوق الجوهر المحسوس جوهر معلوم (أي شأنه أن يعلم) لما كان يوجد علم فوق العلم الطبيعي كما يُقال (١) (في ف ٧ من النص لك من الآلهيات) . وثالثاً من اجتهاد

(١) وقد يرد أن هذا الرد لا يستقيم من وجهين أولهما أنه ولو سلمنا بوجود جوهر من وراء الله . وسألت شأنه أن يعلم لا يلزم عن ذلك أن وجود مثل هذا الجوهر يمكن إقامة البرهان على وجوده إذ قد يفرض وجوده وأما سائر ما يجمل عليه فأنه يعلم بالبرهان . والوجه الثاني أن وجود علم من وراء الطبيعة يكفي له وجود جوهر معرفي عن المسادة بلا حاجة إلى وجود الله وإلى معرفة وجوده بطريق البرهان .

فجيب على الأول أن العلم الذي يدور عليه بحث العقل لا يفرض وجود موضوعه إلا إذا سبقت معرفته ذلك الموضوع بالحق وكان وجوده بديناً بذاته من العلم البديهي بطريقه . أو سبق شوته في نفس ذلك العلم أو في علم آخر . فلما كان وجود الله الذي يجري عليه علم الإلهيات لم يُعرف وجوده بالخواص ولا من العلم بطريق القضية كما يُصرح به المذهب المذكور وجب بالضرورة أن يُبين بالبرهان . فلا يتيسر إذاً تعلم الإلهيات أن يقع البرهان على شيء . مما يتعلق بالله على افتراض وجوده ما لم يُثبت

الفلاسفة الذين حاولوا إثبات كون الله موجوداً . ثم أيضاً من الحقيقة الرسولية الناصّة بأن غير منظوراته قد أدركت بالمبرزات (روم ف ١ عدد ٢٠) . ورابعاً لا ينهض برهاناً على قولهم أن الذات والوجود واحد في الله كما هو دليلهم الأول ، لأن هذا الوجود إنما يراد به الوجود الذي يقوم الله به في ذاته والذي يجمل كيف هو (كما يجمل ذاته) وليس يراد به الوجود الذي هو عبارة عن تأليف العقل (١) فإن وجود الله

هو ذلك الوجود أو يُثبت له علم آخر فوقه

وجيب على الثاني أن القديس توما يوجب وجود جوهر معروف (شأنه أن يعرف) يكون فوق الجواهر المادية يعني أن يكون فوق جنس الجواهر المادية جنس هو جنس الجواهر المنفصلة عن المادة يتناوله فعلى إذا برهن على وجوده فيبرهن على وجود الله وعلى هذا النحو يعلم نظام مراتب العلوم (١) في قولهم Deus est (الله موجود) هذه النقطة est الداخلة في القضايا تدل على تأليف العقل أي حكمه بنسبة المحمول إلى الموضوع ، ويمبر عنها عند العرب بالرباط «هر» . ويحذّر فتارة تكون منحصرة الدلالة على صدق القضية أي مع قطع النظر عن الوجود الذي هو في الخارج كما في قولنا الإنسان هو حيوان ، أو المعنى موجود ، فإن الوجود المقول على المعنى لا يصدق على الوجود الخارج لأن المعنى عدم والعدم لا يوصف بالوجود . وكذلك لفظ الحيوان المقول على الإنسان لا يدل على وجود خارج بل على أن العقل صدق بنسبة الحيوان إلى الإنسان . وترد طرداً للدلالة على تأليف العقل وعلى الوجود الخارج معاً كقولك بطرس هو ، أي وجوده إلا أن دلالتها على الوجود الخارج لا تصح إلا إذا نسب بها المحمول إلى موضوع متحقق الوجود في الخارج ليكون حكمه صادقاً والعقل الصادق لا ينسب الوجود الخارج لموضوع إلا بعدم معرفته بطرس موجود حاصل على الوجود الخارج وهذه المعرفة يكتسبها بإدلة يسترشد بها إلى ذلك وتلك الأدلة إما أن تكون أدلة تنفي أي من ذات

بهذا المعنى انما يقع تحت البرهان، إذ ان عقلاً يتأدى بالأدلة البرهانية الى ان يؤكف عن الله مثل هذه القضية التي يقول فيها ان الله هو موجود . وأما الأدلة التي يبرهن بها عن وجود الله فلا يجب ان تكون ذات الله، وما هيته قائمة فيها مقام الحد الاوسط كما يقال في الاعتراض الثاني بل يتخذ المعلوم حداً اوسطاً كما يحدث في البراهين الاليتية (quia) ومن مثل هذا المعلوم تؤخذ حقيقة هذا الاسم : الله (١)

الموضوع . واما ان تكون أدلة لشيء اي من خارج الموضوع كما في مثل هذا نقولنا ان الله هو موجود تأنيف عقلي . فغاده ان العقل يبرف ان الوجود يليق بالله فيحكم بان الله تحتقن الوجود في الخارج ولكن هذا الوجود الخارج الذي ينسب له ليس الوجود الذي يقوم به الله في ذاته، اذ لا يمكن التوصل الى معرفة هذا الوجود الا بمعرفة ذاته تعالى ضرورة ان كون وجود الله هو نفس ذاته لازم ضرورة لذاته ، ويستحيل على العقل ان يعرف ذات الله ليستحصل من ذلك كون وجوده نفس ذاته فتكون معرفتنا الوجود لله مستمدة بالبرهان من معلولاته وهي معرفة ناقصة لا كاملة فلا يكون الوجود الذي نعرفه عن الله هو الوجود الواحد مع ذاته .

(١) و قول الاعتراض الاول ان السبب الذي يؤخذ لاثبات ان شيئاً هل هو انما هو حد الشيء . فيه مخالطة محال لفظ الحد، فان الحد الذي يؤخذ لاثبات ان شيئاً هل هو انما هو حد او تعريف ما هو الاسم، لا الحد الذاتي الذي يقال له حد الشيء . ما هو لان حد الشيء . ما هو انما هو تابع لسؤال : هل هو ؟ كما يتضح من ٢ من اللوغرات . فيكون حد ما هو اسم الله مأخوذ في برهانه من معلولات الله فتكون البراهين التي تثبت وجود الله اذا استبرجت من جهة الشيء . من قبيل البرهان اللاتمي اي من متأخر واما من جهتنا فهي من قبيل البرهان الاتمي اي من متقدم لان معلولات الله اعرف عندنا منه تعالى .

لان جميع الاسماء الالهية الحسنى انما مأخذ وضعا اما من رفع المعلولات الالهية وسلبها عنه واما عن نسبة من نسب الله الى معلولاته .

وبطلان ذلك المذهب يتضح ايضاً من ان الله وان كان يفوق كل المحسوسات وكل حس معلولاته التي تستمد منها البرهان لاثبات وجوده تعالى انما هي مع ذلك واقعة تحت الحواس وعلى هذا النحو يكون مصدر معرفتنا من الحس (١) حتى في الاشياء التي تفوق الحواس

الفصل الثالث عشر

في البرينات التي يوتى بها لاثبات ان الله موجود

اما بعد ان يتنا أن جهداً الجاهدين في إقامة البرهان على وجود الله ليس جهداً لغواً لا فائدة فيه فلنتخطئ الان الى ذكر الأدلة التي اتى بها الفلاسفة والائمة الكاثوليكيون لاثبات وجود الله .

وأول ما نتحرى ابراده انما هي البرينات التي تطرق بها ارسطو الى اثبات وجود الله ولقد تعدد اثبات ذلك من جهة الحركة فسلك في ذلك مسلكين (٢)

(١) المراد ان معرفتنا تستمد مصدرها من الحس اما مباشرة واما بواسطة اعني ان العقل يتأدى الى معرفة ما يتجاوز الحواس من معرفة شيء اخر واقع تحت الحواس كما يشهد به الاختيار .

(٢) ان ابن سينا لا يعلم بان هذه القضية « الله موجود » لوضوحها في ذاتها لا يحتاج الى برهان، وانما هي معلومة بذاتها كما زعم البعض (ف ١٠ من هذا الكتاب) ولا بانه يستحيل اثباتها ببرهان العقل كما زعم البعض الاخر (ف ١٢ من هذا الكتاب) بل تصدى لاثبات هذه القضية ببرهان مبتكر نسجه على منوال جليل ونقله عن ابن الميوسن وهو على ما يظهر من اقوى

١ - المسلك الاول هو هذا : ان كل ما يتحرك لنا يتحرك عن غيره . والحس يشهد لنا ان شيئاً يتحرك كالشمس مثلاً . فإذا هو البراهين على وجود الله وكأنه على ما يابح لنا قد نحدي قول بولس الرسول ان منظورات الله قد ادركت مجرأته (رومية عد ١٠ ف ١) وان القديس توما في خلاصته اللاهوتية (قسم ١ س ٢ ف ٣) قد ذكر هذا البرهان ولكنه قد صاغه في قالب اجساد وابدع فيه كما هو شأنه واليك خلاصة هذا البرهان على ما قاله ابن سينا (قسم ٢ مقالة ٢ ف ١ من الالميات في كتابه النجاة الذي ترجمناه الى اللاتينية) . فان ابن سينا قد استدل من وجود الموجود الممكن اي الحادث المشاهد في طبيعته الاشياء على وجوب وجود موجود واجب الوجود الذي هو الله ، ومقاد قياسه هو هذا : كل موجود حادث ، اي ممكن متحقق الوجود ، لا بد له ، بحكم الضرورة المطلقة ، ان ينتهي الى وجود علة نولي لا علة لها ، واجبة الوجود .

فكون كل حادث او ممكن اثنا يتحقق وجوده بعلة موجدة لن يوجد بدونها ، فهذا ظاهر من تعريفه الممكن في ف ١ من مقاله ١ حيث قال : الممكن ما اذا فرض كونه موجوداً زلا موجوداً لا يحصل عنه محال ، وبخلافه واجب الوجود . فالممكن اداً ما ليس له في ذاته ضرورة الوجود ولا ضرورة اللاوجود اعني ان نسبته الى الوجود والى اللاوجود نسبة واحدة سوية ، وما كانت نسبته تلك يستحيل تحقق وجوده بدون مرجع من الخارج لوجوده على لاوجوده ، وبكلمة اخرى يستحيل وجوده بدون علة خاريجة توجد ، وقلت «خارجة» لانه لا يمكن ان يعطي نفسه الوجود والا كان موجوداً وموجوداً معاً وفي التعل والقوة معاً ومن جهة واحدة ، وهذا القول متناقض . وما كون وجود الموجود الممكن لا يسد من انتهائه في اخر امره الى وجود علة غير ممكنة بل واجبة الوجود بذاتها ، فان ابن سينا يقدم لاثباته مقدمتين الاولى يثبت فيها استحالة تسلسل العلل الممكنة الى ما لا نهاية (ف المقالة

متحرك عن محرك آخر . فهذا المحرك إذاً إما أنه متحرك أو لا . فان لم يكن متحركاً ، فهذا هو الغرض المقصود ، أي انه لا بُد من وضع شيء محرك غير متحرك . وهذا نسميه الله . وان كان يتحرك فهو إذاً متحرك عن محرك آخر . وحينئذ فإما أن يجري التسلسل الى ما لا نهاية ، وإما ان يجب الوصول الى محرك غير متحرك . والتسلسل ممتنع . فإذا لا بُد من وضع شيء أول محرك غير متحرك .

٢ - إن في هذا البرهان قضيتين يجب إثباتهما : الأولى أن كل متحرك فانه متحرك عن غيره (١) والثانية انه يتبع التسلسل في المحركات والمتحركات .

اما القضية الاولى فيثبتها الفيلسوف بثلاثة أضرب من البرهان الضرب الاول : ان كان شيء محرك نفسه فيجب ان يكون له في نفسه مبدأ لحركة نفسه والا فن الواضح أنه متحرك عن غيره (٢)

٢ مذكورة) والثانية يثبت فيها استحالة سلسلة علل ممكنة ومحصورة عدداً يوجد بعضها بعضاً على سبيل الدور اذ يكون كل واحدة منها علة ومعلولاً معاً ، وهذا متناقض . ويستتبع انه لا بد اذ من الانتهاء الى وجود علة واجبة الوجود (راجع ما قاله القديس توما و١ ف ١٥ من كتابه هذا مع حاشيته .)

(١) مم اذ إن «أن يفعل» يقابل بالضرورة «أن يفعل» ولكن «أن يفعل» إما ان يكون في النفس او في الغير - ولكن لا يمكن ان يكون في النفس باقيا الى المحرك الاول كما سوف يثبت في ما يلي فاذا أن يفعل اي التحريك يجب ان يكون خارجاً عن التحريك . فاذا كل ما يتحرك فاثنا يتحرك عن غيره .

(٢) مم اذ لا حد واسطاً بين الأخرين

ويجب أيضاً أن يكون هو المتحرك أولاً (١) أعني أن يتحرك من جهة نفسه لا من جهة جزء منه كما يتحرك الحيوان بحركة رجله . فإن المتحرك إذاً ذلك لا يتحرك كله عن نفسه وإنما يتحرك عن جزئيه . والجزء الواحد منه يتحرك عن الآخر . وأيضاً لا بد من أن يكون هو نفسه متقسماً وله أجزاء (٢) إذ إن كل ما يتحرك فهو متقسم كما يتبين ذلك (في ك ٦ من الطبيعيات نص ٣٢ و ٨٨)

٢

٣ فبعد أن فرض هذه الفروض أخذ يسرد برهانه على النسق الآتي قال :

ان هذا الذي فرضنا انه يتحرك عن نفسه هو المتحرك أولاً ، فإذا إذا سكن جزء منه لزم عنه سكون الكل لانه ان كان عند سكون جزء منه يكون الجزء الآخر متحركاً ، فحينئذ لا يكون المتحرك أولاً هو عين كله بل جزؤه المتحرك منه عند سكون الجزء الآخر . وليس شيء يسكن بسكون غيره يكون متحركاً من نفسه . لان كل شيء يلزم سكونه عن سكون غيره فيجب ان تكون حركته تابعة لحركة ذلك الغير . وهكذا لا يكون متحركاً بذاته . فإذا ما فرضنا أنه يتحرك بذاته فإنما هو لا يتحرك بذاته فليزم إذا بالضرورة ان كل ما يتحرك انما يتحرك عن غيره .

ولا يصدم هذا الدليل ما قد يقوله قائل من أن المتحرك الذي

(١) والأمر كان متحركاً عن غيره .

(٢) ثم إذا ان الشيء المتحرك من نفسه يكون فيه بالضرورة مبدأً بحركه وعمل قابل للحركة فإذاً هو متقسم .

وضعه متحركاً بذاته لا يمكن لجزئيه أن يسكن . ان الجزء ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إلا بالعرض كما قيل تشبيهاً عن ابن سينا وذلك لان قوة البرهان المذكور انما هي قائمة بهذا وهو أنه ان كان شيء يحرك ذاته أولاً وبذاته لا حركة اجزائه فيجب ان يكون تحريكه غير متوقف على شيء آخر . على ان تحريك الشيء المنقسم كوجوده ، انما هو متوقف على الاجزاء (١) وعليه فلا يمكنه ان يحرك ذاته أولاً وبذاته .

فإذاً ليس يشترط لصاق الشرطية الموردة ان يفرض فيها كون جزء المتحرك الذي يحرك ذاته يسكن كأن ذلك صادق بالاطلاق ، بل يجب ان هذه الشرطية وهي « ان يسكن الجزء فيسكن الكل » تقع صادقة وهذه الشرطية يمكن ان تكون صادقة وان كان مقدماً

(١) قوله « وجود الكل وكذا تحركه انما هما متوقفتان على الاجزاء » لا يراد به ان وجود الكل الصوري يتوقف على الأجزاء ، بل العكس الصحيح أي ان وجود الأجزاء من حيث هي أجزاء ، يتوقف ضرورة على وجود الكل اذ لا يصدق عليها اسم الأجزاء ، ما لم يتوقف الكل بصورته الكلية . وهكذا قل في حركة الكل المتصل فان الأجزاء تتحرك تحركاً موصوفاً بالصوري اذ تتحرك بحركة واحدة هي حركة الكل المتصل . وهذا التحرك يوصف بأنه صوري من جهة ان الحركة حينئذ تنقسم بانقسام التحريك . فيكون إذاً مراد السائق ان وجود الكل يتوقف على الأجزاء . توقفه على علته المادية ، اذ ان الاجزاء من حيث هي أقدم من الكل فالكل يتوقف وجوده على الأجزاء من قبيل التكنون وكذا يتوقف تحركه على الاجزاء توقفه على مادته . وهذا مفيد فاعلمه .

مستحيلاً كما تصدق هذه الشرطية وهي « ان كان الانسان حماراً فهو غير طابق ».

الضرب الثاني المذكور في (ك) من الطبيعيات نص ف ٢ وما يليه هو برهان استقرائي قال (١) : كل ما يتحرك بالعرض فليس

(١) وبإضاحاً لما يقال في هذا البرهان ننقل لك ما يعلمه ارسطو في ٨ ك من الطبيعيات قال ما خلاصته : ان الحركات والمتحركات على ثلاثة انواع ١ منها ما يحرك ويتحرك بالعرض ومنها ما يحرك ويتحرك بالذات ٢ التي تتحرك بالذات منها ما يتحرك عن ذاته كالحيوونات ومنها ما يتحرك عن غيره كالجلادي كالتليل والخفيف . ٣ منها ما يتحرك بالطبع وحركة طبيعية ، ومنها ما يتحرك بخلاف الطبع وقسراً . ثم شرح ذلك بالتفصيل قال : الحركات والمتحركات بالعرض هي التي تحرك او تتحرك اما لمرورها على شيء يحرك او يتحرك كما في قولك الموسيقي يني فان الموسيقي يفعل حركة البناء بالعرض لانه طارد على الرجل البناء ان يكون موسيقياً وما لان جزءاً منها يحرك او يتحرك كما في قولنا لطم زيد عمراً فليس زيد فاعلاً للطم بل يده .

واما التي تتحرك بالطبع وحركة طبيعية كالحيوونات فانها تتحرك عن غيرها اذ انه من البين الواضح ان ما يتحرك أولاً وبالذات فيها اذا هو الجسم الذي تحركه النفس . وما ما يتحرك بخلاف الطبع وقسراً فهذا ايضاً واضح تحريكه عن غيره كما يتبين من تعريف القسر الذي هو التحريك عن الخارج . اما التي تتحرك بالطبع كالتليل والخفيف فبتبين ايضاً انها تتحرك عن غيرها لان التحريك بالذات خاص بالحيوونات فإذا ليس يوجد للجلاد . ثم ان ما يتحرك بذاته يمكنه ان يتوقف عن الحركة ويسكن وليس ذلك بممكناً للتليل والخفيف المتحركين - وانما لانه ليس شيء متصل يحرك ذاته لان نسبة المحرك الى المتحرك كنسبة الفاعل الى المفعول وبينهما شيء من

يتحرك من ذاته ، لانه انما يتحرك عندحركة غيره . وكذلك ليس ما يتحرك بالقسر متحركاً من ذاته كما هو يتبين . ولا ما يتحرك بالطبع كانه متحرك من ذاته كالحيوانات التي من الثابت انها متحركة عن النفس . ولا ايضاً ما يتحرك بالطبع كالتليل والخفيف لان هذه انما تتحرك عن المولد والرافع للعائق . والحال كل ما يتحرك فإما ان يتحرك من ذاته وإما بالعرض . فإن من ذاته فاماً قسراً أو بالطبع ، وهذا الاخير إما انه متحرك عن ذاته كالحيوان وإما غير متحرك عن ذاته كالتليل والخفيف . فإذا كل متحرك انما هو متحرك عن غيره .

والضرب الثالث (طبيع ك ٨ نص ٤٠) هو هذا : ليس شيء واحد بعينه يكون بالفعل والقوة بالقياس الى شيء واحد . والحال كل ما يتحرك من حيث هو متحرك فانما هو بالقوة ، لان الحركة كالفعل ما هو موجود بالقوة من حيث هو كذا - وأما ما يحرك فن من حيث هو محرك انما هو بالفعل ، إذ ليس شيء يفعل الا من حيث هو بالفعل . فإذا ليس شيء يكون بالقياس الى شيء واحد (١) محركاً ومتحركاً بالفعل . فإذا ليس شيء يحرك ذاته .

التضاد وليس يمكن ان يكون تضاد في التصللات المتجانسة كما هي الحال في الجاد .

فيتبين من ذلك انه ليس نوع من انواع المتحركات متحركاً عن ذاته . فإذا كل ما يتحرك فاما يتحرك عن غيره . فإذا لا يُدّان يكون المحرك الاول للمتحرّكات غير متحرك لا بذاته ولا بالعرض .

(١) اعلم ان لفظ «الشيء» في قوله ليس شيء . يكون محركاً بالفعل ومتحركاً بالعرض لا يراد به عين الشيء . أو شخصه اذ يمكن للشخص الواحد

ويجب ان تعلم ان افلطون الذي يضع " أن كل محرك يتحرك " قد اراد بلفظ الحركة معنى أعم من الذي اراده اريسطو . فان اريسطو (في ف ٦ من ك ٣ من الطبيعيات) يستعمل لفظ الحركة بمعناها الخاص اي باعتبار انها اي الحركة فعل الموجود بالقوة من حيث هو بالقوة . وليس يكون كذلك الا حركة المتجزئات والاجسام . كما يثبت ذلك (في ف ٣٨ من ك ٣ من الطبيع) . وأما عند افلطون فالمحرك ذاته لا يكون جسماً لانه يستعمل لفظ الحركة للدلالة على كل فعل يأتيه ان العقل والمثل هما عنده محركا . وان اريسطو قد ألمح الى مثل هذا الضرب من التعبير (ف ٢٠ من ك ٣ من النفس) وعلى هذا النحو كان افلطون يقول ان المحرك الاول الذي يعقل ذاته ويريدها ويحييها فانها هو يحرك ذاته .

وهذا القول لا يناقض من وجه ما أردته اريسطو إذ انه لا فرق بين أن ننتهي الى شيء أو لم يحرك ذاته تبدأ لرأي افلطون وبين ان نتوصل الى الاول الذي هو غير متحرك البتة كما هو رأي اريسطو

٣

٦ واما القضية الثانية وهي انه يستتبع التسلسل في الحركات والمتحركات فارسطو يثبتها بثلاثة براهين .

أما البرهان الاول (ف ١٠ و ٣ من ك ٧ من الطبيع) فهو هذا : ان صح التسلسل في الحركات والمتحركات وجب ان كل هذه تكون اجساماً غير متناهية (١) لان كل ما يتحرك انما هو منقسم وجسم كما يثبت (في ف ٣٣ من ك ٦ من الطبيع) وكل جسم يحرك متحركاً فهو يتحرك عندما يحرك . فاذا هذه المتحركات اللامتناهية تتحرك معاً عندما يتحرك واحد منها . ولكن الواحد منها لكونه محدوداً متناهياً فيتحرك في زمان متناه (ف ٨ وما يليه من ك ٧ من الطبيع) فاذا كل هذه اللامتناهيات انما تتحرك في زمان متناه . وهذا محال . فاذا يستحيل التسلسل في الحركات والمتحركات .

واما كون اللامتناهيات المذكورة يستحيل تحركها في زمان متناه فبرهانه عليه هذا : ان المحرك والمتحرك يجب ان يكونا معاً ويثبت ذلك باستقراء كل انواع الحركة . ويمكن الاجسام يستحيل ان توجد معاً الا على سبيل الاتصال والتاس . فاذا لما كانت هذه الحركات والمتحركات المذكورة اجساماً ، كما تبين وجب ان يكون جميعا كائنا متحرك واحد بالاتصال والمتاسة . وهكذا يكون شيء واحد غير متناه متحركاً في زمان متناه . وهذا محال كما بيناه (في ف ٦٠ و ٧٤ من ك ٦ من الطبيع) .

٧ والبرهان الثاني لاثبات هذا نفسه هو هذا : (كما في ف ٣٣ و ٣٤ من ك ٨ من الطبيع) ان الحركات والمتحركات الجارية على

(١) في العدد لان اريسطو يضع الحركة أزلية . برهان اريسطو يصدق على الحركة المستمرة كحركة الاجرام العلوية (عن الخارج)

بينه ان يكون قاعلاً ومنفعلاً معاً . وانما يراد به مبدأ الفعل الصوري للفعل والانفعال يعني ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون معاً مبدأ للفعل والانفعال بالتقياس الى شيء واحد اي باعتبار واحد كان يكون حاراً بالقوة وحاراً بالفعل معاً .

ترتيب ونظام اعني التي يكون الواحد منها يتحرك عن الآخر على ترتيب منسّق، من الضرورة ان يُلقى فيها هذا وهو: إن رُفِعَ المحرك الأول أو توقّف عن التحريك فلا يعود ولا واحد منها يحرك ولا يتحرك. لان الأول فيها هو علة لتحريك جميع ما سواه. ولصن لو كانت الحركات والمتحركات على ترتيب منتظم الى غير النهاية لم يكن فيها محرك أول، بل يكون جميعها كأنها محركات واسط (١) فإذا عُمِنَ على كل واحد من الباقيين ان يتحرك وعليه فلا يكون

(١) لان غير المتساوي اذا لم يكن له أول ولا آخر كان بقلة ما هو وسط، ولا سيما وأنه متبع فيه الترتيب. اعلم ان اساس هذا البرهان هو أن الحركات والتحركات لا بُدَّ ان يجري امرها على ترتيب منتظم لتحريك بعضها لبعض وتحرك بعضها عن بعض، الامر الذي لا يُعقل بدون نظام منسّق. فيقول ارسطو ان مثل هذه الحركات والتحركات الكثيرة ان لم يكن فيها واحد أول غير متحرك فتكون جملة هذه الحركات بقلة واحد محرك متحرك وهذا محال لانه يكون حينئذ شي متحرك عن غير متحرك. ولا يمكن القول أن هذه الجلة كلها تكون حركة لذاتها أو لا، اذ يستحيل ان يكون شي. محركاً لذاته أولاً كما اثبت ذلك فيما قبل ولا القول أن جزءاً منها غير متحرك يحرك سائر الاجزاء. اذ لم يفرض فيها شي. محرك غير متحرك والأصل المقصود. ولا القول إن جزءاً متحركاً يحرك الجزء. الآخر لان مجموع الاجزاء قد تولد بحركة الواحد المتحرك، ولا القول اخيراً ان هذه الجلة من الحركات والتحركات تدور دوراً بمعنى ان الواحد يحرك الآخر وهذا آخر وهلم جرا الى ان ينتهي الى الأول دوراً. لان هذا الذي ينتهي اليه دوراً يكون علة ومعلولاً لنفسه اذ يكون علة تحريك الجلة وهو منها. فإذا استحيل التسلسل في الحركات والتحركات. وكذا ايضاً عن ابن سينا (في الهياكل).

شي متحرك في العالم.

٨ والبرهان الثالث. مرجعه الى الثاني الا انه التزم فيه التقديم والتأخير أي انه بدأ من الاعلى (ف ٣٥ من ٨ من الطبيع) وهذه صورته: ان ما يحرك تحريك الآلة يستحيل عليه ان يحرك ما لم يمكن شي. اخر يحرك تحريك الاصيل. ولكن ان صح التسلسل في الحركات والمتحركات كان جميعها كأنها متحركة تحريك الآلة لتزيلها منزلة الحركات المتحركات. فلا يكون شي. منها محركاً تحريك الاصيل. فإذا ليس شي. منها يتحرك.

وهكذا يتضح إثبات كل من القضيتين الذي افترضه ارسطو في المسلك الاول الذي انتهجه لاثبات انه يوجد محرك اول غير متحرك

٤

٩. واما المسلك الثاني فهو هذا: ان هذه القضية: * ان كان كل محرك يتحرك إما أن تكون صادقة بذاتها أو بالعرض. فان بالعرض فإذا ليست بضرورية لان ما كان صادقاً بالعرض فليس بضروري. فإذا هذه القضية ليس شي. محرك يتحرك هي من الممكنات. ولكن ان كان المحرك (بكسر الراء) لا يتحرك فانه لا يحرك كما يقول الخصم (١). فإذا ممكن هو (٢) أن ليس شي. يتحرك اذ انه ان لم

(١) الخصم هو القائل بالتسلسل في الحركات والتحركات فتل هذا التسلسل لو صح لزم ان كل محرك يتحرك مع امتناع الانتهاء الى محرك غير متحرك.

(٢) أي هذه القضية ليس شي. يتحرك من الممكنات.

يكن شي. يحرك (بكسر الراء) فليس شي. يتحرك. ولكن كون الحركة معدومة في وقت من الاوقات فاسمحال في رأي اريسطو. فاذا القول الاول ليس من الممكنات لانه عن ممكن كاذب لا يلزم مستحيل كاذب. وعليه هذه القضية: كل محرك (بكسر الراء) فانما يتحرك عن غيره لم تكن صادقة بالعرض (١)

وايضاً اذا اتحد شينان في شي. واحد اتحاداً بالعرض (٢) وكان

(١) الفلاس صحيح ومنتهج مع تقدير وجوب الحركة الدافعة الأذلية في العالم كما هو رأي ارسطو.

(٢) قال «اتحاداً بالعرض» ليخرج الاتحاد بالذات كما تصرّح به عبارته الاخيرة. والراد بالاتحاد بالعرض اتحاد شينين يكون كل واحد منهما قائماً بذاته ولا يتوقف وجود الآخر عليه ضرورة كتوقف المادة على الصورة والعرض على الجوهر. اذ ان الصورة، وان كان منها ما يوجد بدون المادة ومن الجوهر ما يوجد بمنزلة عن العرض، فلا يمكن مع ذلك وجود مادة بلا صورة ولا جوهر بلا عرض. واما البياض والموسيقية فليس اتحادهما يستلزم وافلاطون اتحاداً بالذات كما هو واضح. وعلى مثل هذا الاتحاد العرضي في الاشياء يجري الكلام ها هنا. وان قيل: اتحاد الجوهر بالعرض المسمى المتلزم كالبياض في القفص والسواد في الثراب وان كان اتحاداً بالعرض فلا يمكن مع ذلك فصل ذلك العرض عن الجوهر، اذ لا يمكن ان يكون القفص اسود والثراب ابيض. فاذا في البرهان المورد احتلال لا يصح باطلاعه.

فنجيب ان لفظ «الاسكان» الوارد في البرهان انما يراد به الامكان المنطقي اي عدم الاستحالة، لا الامكان الطبيعي فان البياض في القفص او السواد في الثراب، وان كان لا يمكن فصلهما بقوة طبيعية فانه لا يستحيل ان يكون الثراب ابيض والقفص اسود بالاستحالة المطلقة اذ لا تناقض في ذلك. واعلم ان القفص طير ما. ابيض قد يسمى بالبياض ويضرب به النثر بالبياض.

الواحد يوجد بدون الآخر فيترجح امكان وجود ذلك الآخر بدون الاول، كما لو وجد البياض والموسيقية في سقراط وفي افلاطون البياض دون الموسيقية فيترجح امكان وجود البياض دون الموسيقية في شخص ثالث. فاذا اذا اتحد التحريك والتحريك في شي. اتحاداً بالعرض ووجد في شي. اخر التحريك دون التحريك فيترجح ان يوجد في شي. التحريك دون التحريك.

ولا يمكن ان يصادم هذا القول الخاطى من ينتج بشينين يتعلق احدهما بالآخر ويتوقف عليه، اذ الكلام في شينين لا يتحددان بالذات بل بالعرض.

٩. واما ان كانت القضية المذكورة صادقة بذاتها فيلزم عنها ايضاً محال، لانه يجب إما ان يكون المحرك يتحرك بنفس نوع الحركة التي يحرك بها، واما بسوء اخر. فان بنفس نوعها، فاذا لا بد من ان الذي يغير يتغير والثاني يُشفي وان المعلم يتعلم نفس العلم الذي يعلمه ايضاً، وهذا محال. اذ من الضرورة ان يكون المعلم محرراً للعلم وان المتعلم يكون خالياً منه. وهكذا يصح ان يكون الشي. الواحد حاصلاً وغير حاصل لشخص واحد. وهذا خلف.

واما ان كان المحرك يتحرك على نوع اخر من الحركة، كأن يتحرك المتغير او المحول بالحركة المكانيّة، وللتحرك بالحركة المكانيّة يتحرك بحركة النمو وهلم جرا في سائر الحركات، فيحصل أنه لما كانت اجناس الحركات وانواعها محدودة متناهية امتنع الذهاب الى غير النهاية. وهكذا يثبت وجود محرك اول لا يتحرك اللهم اذ لم

يقول قائل يوقع الدور اعني انه عند استتمام جميع اجناس الحركة وانواعها يلزم الرجوع فيها عوداً على بدء بحيث ان الحرك بالتحريك المكاني اذا تحرك بحركة التغير والتبدل والمحرك بحركة التغير تحرك بحركة النمو فيعود المحرك المنحني فيتحرك بالحركة المكانية ولكننا نقول ان هذا ايضا يلزم عنه نفس ما لزم اولاً، اعني ان الذي يحرك بحسب نوع من الحركة انما يتحرك بحسب ذلك النوع عينه ان لم يكن مباشرة وعلى الاستقامة فتسبباً وبواسطة.

فبقي اذا انه لا بد من وضع شي. اول لا يتحرك عن شي خارج عنه. على انه وثق حصل هذا اي وجود محرك اول لا يتحرك عن شي. خارج عنه فلا يستلزم ذلك كون هذا المحرك الاول غير متحرك البتة، فهذا السبب قد تحطى ارسطو الى ما وراء ذلك فقال: أما هذا فقد يكون على وجهين: اولها ان يكون ذلك المحرك الاول غير متحرك البتة، وعندئذ يحصل المقصود اي انه يكون شي اول يحرك غير متحرك. وثانيهما ان يكون ذلك الاول متحركاً عن نفسه وهذا يترجح على ما يظهر لان ما هو بذاته فهو ابدأ متقدم على ما هو بغيره. ومن ثم فان المتحرك الاول في المتحركات ايضا الصواب فيه أن يكون متحركاً عن ذاته لا عن غيره.

ولكن ان سلمنا بهذا لزم عنه ايضا نفس ما تقدم اذا لا يمكن القول ان الذي يحرك ذاته انما كله يتحرك عن كله اذ يلزم حينئذ المجالات المتقدمة اعني ان يكون الشخص الواحد معلماً ومتعلماً معاً وكذا الحال في سائر الحركات. ويلزم ايضا ان يكون الشي

الواحد بالقوة والفعل معاً لان المحرك من حيث هو كذا، فهو بالفعل. وأما المتحرك فبالقوة. فبقي اذا أن يكون جزء منه محركاً فقط والجزء الآخر متحركاً. وعليه فيحصل ما تحصل أولاً وهو أنه يوجد شي محرك غير متحرك فانه من الضرورة ان يكون له جزء اذ كل محرك فهو منقسم. ولا يمكن القول بان كلا الجزئين منه متحركان كأن يكون كل منهما يتحرك عن الآخر. ولا بأن الجزء الواحد يحرك نفسه ويحرك الجزء الآخر ولا أن الكل يحرك الجزء، ولا ان الجزء يحرك الكل اذ يلزم عن كل ذلك ما تقدم من المحالات أعني ان الشي الواحد يكون محركاً ومتحركاً معاً بنوع واحد من الحركة، وأن الشي الواحد يكون بالقوة والفعل معاً. وزد على ذلك ان الكل لا يكون حينئذ هو المحرك ذاته أولاً، بل متحركاً بسبب الجزء (ف ٥ ك ٧ من الطبيع). فبقي اذا ان الذي يحرك ذاته لا بد من ان يكون جزء منه غير متحرك ومحركاً للجزء الآخر. غير أن ارسطو لما رأى في الاشياء التي تحرك ذاتها والمشهوده عندنا اعني بها الحيوانات، أن الجزء المحرك فيها، اي النفس، وإن كانت غير متحركة بذاتها ولكنها تتحرك بالعرض، قد لجأ مستزيداً في بيان أن الجزء المحرك في المحرك لذاته الاول ليس متحرك بذاته ولا بطريق العرض، وبين ذلك قال: إن الاشياء التي تحرك ذاتها والمشهوده عندنا اي الحيوانات لما كانت فاسدة كان الجزء المحرك فيها انما يتحرك بالعرض. ولكن المحركات لذاتها الفاسدة من الضرورة أن يكون مرجعها الى شي أوّل محرك لذاته يكون سرمدياً. فاذا لا بد

ولكن المحرك الأول الذي يحرك ذاته إنما هو يتحرك دائماً وإلا
استحال أن تكون ^{ذاته} دائمة . إذ إن كل حركة أخرى إنما هي مسببة عن
حركة المحرك لذاته الأول . فبقي إذاً أن المحرك الأول الذي يحرك
ذاته إنما يتحرك عن محرك لا يحرك لا بذاته ولا بطريق العرض .
ولا يصادم هذا البرهان أن محرركات الأجرام السفلية تحرك حركة
سرمدية ومع ذلك يقال أنها تتحرك بطريق العرض لا بسبب نفسها
لان تلك الحركة إنما هي بسبب المتحركات عنها التي تتبع حركة
الفلك الأقصى .

٣

ثم ، لأن الله ليس جزءاً لشيء من الأشياء المحركة ذاتها قد لجأ
أرسطو في كتابه ١٢ من ^{ال}الحايات في البحث المتي توصلاً من هذا
المحرك الذي هو جزء المحرك لذاته إلى محرك آخر مفارق من كل وجه (١)

ذاته فإنه إذا دفع جسمه من الخارج إلى الحركة فعدت من حيث نفسه بالعرض
على أن تتحرك فتترك الجسم . ولأنه إنما يكون المحرك فيه هو جزؤه
أي نفسه فإن النفس حيث تستقر عند تحريكها الجسم تحرك ذاتها بالعرض .
ولما كان ما يحصل بالعرض يتفق له الزوال ، كان أن هذه الحركة في الحيوانات
يكتفي أن تبطل إذا بطل تحرك الجزء . المحرك ، ومن ثم حصل أن للكامل
لا يتحرك دائماً .

(٢) اعلم أن السورخ لهذا الاستدلال من جزء المحرك لذاته إلى محرك
مفارق إنما هو أن الجواهر المجردة عند أرسطو على نوعين : الجواهر المحركات
لأجرام التلكية وهي نفوسها ، إذ أن كل ما يحرك ذاته قابليات إلى
تحريكه إليها إنما هو شوق إلى شئ أعلى منه . ثم جواهر مشرقة شئ

لذي يحرك ذاته من محرك له لا يتحرك بالذات ولا بالعرض .
وأما أنه لا بد على رايه من أن يكون المحرك لذاته سرمدياً
فهذا واضح . لانه إن كانت الحركة سرمدية كما يفرضها (في ك ٨
من الطبيعيات) وجب أن المحركات لذاتها الكائنة والفسادة
يكون تولدها أي تكونها دائم الاستمرار ، وهذا التولد الدائم
الاستمرار يستحيل أن يكون علته واحد من هذه المحركات
لذاتها لعدم دوام بقائه ، ويمتنع أن تكون جملة ما علته له لأنها حينئذ
تكون غير متناهية ثم لأنها لا توجد مآ فبقي إذاً أنه لا بد من
وجود شيء يحرك بذاته دائم البقاء . يكون علة لدوام الكون في هذه
الأشياء السفلية المحركة لذاتها . وعلى هذا النحو يكون محرك هذا
المحرك غير متحرك لا بذاته ولا بطريق العرض .

و ١٠ أيضاً أننا نرى في الأشياء التي تحرك ذاتها أن بعضها منها
يأخذ بالتحرك على طريق الحدوث والتجدد بسبب حركة ليس
الحيوان متحرك بها عن ذاته ، فإن المحرك الذي يحرك ذاته بهذه الحركة
إنما هو نفسه يتحرك بطريق العرض ، وقد يستدل من هذا أنه ما من
شيء يحرك لذاته ويحركه محركه بذاته أو بطريق العرض يكون هو
متحركاً (١) .

(١) لكي تنهم صحة هذا القول وهو « ليس شيء يحرك لذاته
يتحرك بحركة دائمة سواء كان المحرك له يحرك بالذات أو بالعرض » اعلم
أن حصول حركة الجزء . المحرك في الحيوانات التي يقال فيها أنها تحرك ذاتها
إنما يتم على وجهين : أولهما أن يتدفع الحيوان بدافع من الخارج إلى أن يحرك

هو الله فإنه لما كان كل ما يحرك ذاته انما يتحرك بالاشتياق واجب
ان المحرك الذي هو جزء المحرك لذاته يحرك اشتياقاً لشيء مشتهي
يكون أفضل منه في التحريك على ان المشتهي انما هو محرك ومتحرك
واما الشيء المشتهي فإنه محرك غير متحرك بئس
فاذا لا بُد من وجود محرك أول مفارق لا يكون متحركاً
البته وهو الله .

٤

إلا أن المسلكتين المتقدمين ينقضهما اعتراضان أولهما انها مستندان
الى تقدير أزلية العالم، وهذا التقدير مفترض كذبه عند الكاثوليكيين .
فنقول في هذا إن آمن وأدى طريق الى إثبات وجود الله انما هو الذي
منشأه تقدير حدوث العالم وتجدده لا تقدير أزلية العالم على النحو المذكور
لانه إذا بُدلت أزلية العالم فوجود الله يبدو لنا بأقل وضوح .
وأما ان كان العالم والحركة محدثين فن البين انه حينئذ يجب
وضع علّة موجدة للعالم والحركة، لانه كل ما يتم حصوله بطريق
الحدوث فلا بُد له من أن يأخذ منشأه عن محدث ومجدد، إذ ليس
شيء يخرج نفسه من القوة الى الفعل او من اللاوجود الى الوجود .

التشبه بها تكون غيابة قريصة تلك الحركات . وفوق كلا التوهمين من
الجرار جوهر أول مفارق وهو الله . وعليه فيستقيم استدلال ارسطو من
جزء المحرك لذاته الى محرك مفارق استقامة الاستدلال من شرق الشيء المشتاق
بحركته الى مشتهي أفضل منه على غيابه المطلوبة . وهذا هو معنى كلام
الماتن فافهمه كما اوضحه الشارح .

والاعتراض الثاني هو أن البراهين المتقدمة يفترض فيها أن
المتحرك الأول اي الجرم السماوي انما هو متحرك عن ذاته وهذا يلزم
عنه ان يكون الجرم السماوي متنفساً الأبر الذي لا يسلم به الكثيرون .
وعلى هذا يجب أن يقال ان المحرك الأول إن لم يفرض متحركاً بذاته
فيجب ان يكون متحركاً على خط الاستقامة ومباشرة عن هو
غير متحرك البته . وعليه فان ارسطو أيضاً قد اورد هذه النتيجة
على طريق الانفصال إذ قال « فيجب إما ان يتوصل حالاً الى محرك
او ك غير متحرك يكون مفارقاً وإما الى محرك ذاته ومنه يتأدى حالاً
الى محرك أول غير متحرك ومفارق .

٥

ثم ان الفيلسوف في ك ٢ من الالهيات إثباتاً لامتناع التسلسل
في العلل الفاعلة ووجوب الانتهاء الى علّة واحدة أولى هو الله، ينتهج
مسلكاً آخر هذه خلاصته :

١٣ ان جميع العلل الفاعلة الجارية على نظام متتق فالأول فيها
انما يكون علّة للأوسط، وهذا علّة لأطرف الاخير سواء كان
الأوسط واحداً أو كثيراً .

فإن رفعت العلّة أرتفع ما هي علّة له . فإذا إن رفع الأول منها
امتنع على الأوسط ان يكون علّة . وإمكن اذا وُجد التسلسل
الى غير النهاية في العلل الفاعلة فلن يكون شيء من تلك العلل علّة
أولى . فإذا كل ما سواها من العلل الواسطة يضحى مرتفعاً . وهذا
بين الفساد . فإذا لا بُد من وضع علّة أولى فاعلة هي الله .

يمكن ان يستنتج من الدليلين أنه يوجد شيء هو أفضل موجود وهو الله . هذا وان الدمشقي (في كتابه في الإيمان الحق لك ١ ف ٣) يستخلص من تدبير الاشياء وسياستها يرهنا آخر أشار اليه الشارح (لاريسطو) ف ٧٥ من ك ٢ من الطبع) وهو : يستحيل ان أشياء متضادة ومتنافرة تتفق في نظام واحد اتفاقاً دائماً أو في الاكثرية ما لم يمكن تخم تدبير واحد يؤتي جميعها وأفرادها ان تنزع الى غاية واحدة مفرودة . ولكننا نرى في العالم أشياء متخالفة الطابع تتألف في نظام واحد لا تألفاً نادراً وعلى سبيل الاتفاق بل تألفاً دائماً وفي الاكثرية . فإذا لا بُد من وجود شيء تدبر عنايته العالم وهذا نسميه الله .

الفصل الرابع عشر

في انه لا بد لمعرفة الله من اتخاذ طريقة السالب

بعد ان بينا انه يوجد موجود اول ، نسميه الله ، يتعين علينا ان نتحدث عن احواله (١) فنقول :

(١) بعد ان فرغ الماتن القديس من مطلب « هل » المطلق وهو ما يطلب به هل الله موجود ، ساق كلامه سياقه المطلق ، كما هو شأنه في كل تأليفه العجيبة « تنع به مطلب » ما » وهو ما يطلب به التصدر اما بحسب الاسم اي ما المراد بالاسم ، واما بحسب الذات وهو « مطلب » ما هو الشيء . استمرافاً لحقيقة ذات الشيء . ولكن السبيل الى معرفة حقيقة ذات الله هم السبيل الى معرفة سائر الاشياء ، وخصوصاً الطبيعة منها فان هذه قد تنودي الى كمال معرفتها ، واما ذات الله فانها تنادي عن ادراك بعد الفهم

١٤ ثم من كلام ارسطو الوارد في ف ٤ ك ٢ من الالهيات قد يستعطف برهان آخر ، فانه يثبت هناك أن الاشياء التي هي غاية في الحقيقة هي ايضاً بالغة اقصى درجة من الموجودية (اي انها افضل موجود) ثم في ك ٤ ف ٨ من الالهيات يثبت أنه يوجد شيء هو غاية في الحقيقة بدليل اننا نرى أن باطلين يكون الواحد منها أشد بطلاً من الآخر .

وعليه فيجب أن يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر وهذا لئلا يكون على حسب القرب مما هو حق بالاطلاق وغاية في الحقيقة (١)

(١) وقد يرد على قوله « فيجب أن يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر » ان هذا القول لا يبين مستقيماً لأن البطل الذي هو بعد عن مطابقة الشيء لا يقل يلحقه زيادة ونقصان لأن البعد عن شيء يتفاوت بين زيادة ونقصان . واما الحق الذي هو عبارة عن المطابقة بين العقل والشيء فلا يحتمل الترتيب والتقص لان المطابقة مساوية ولا يتحمل في المساواة زيادة ونقصان كما في الكلبيات كأن يكون مثلاً خط شيرين أكثر مساوفاً لخط شيرين من خط أربعة أشبار . والحواب عليه ان الحق لا كان كتابية عن المطابقة بين العقل والشيء . جاز امتباره من وحيث من وجه مادته التي هي كونه في الشيء وهذا مبني على نفس وجود الشيء ، ثم من وجه صورته وهي مطابقته للعقل فان اعتبر من الوجه الأول فلا مانع من ان يلحقه زيادة ونقصان كما يلحق نفس الوجود فتفاوت بل زيادة ونقصان فيصح ان يقال إن هذا الشيء . أم من ذلك الشيء . كما يصح ان يقال ان هذا الشيء . أكل في الوجود من ذلك الشيء .

واما ان اعتبر ببناء الصوري أي بمعنى المطابقة فلا يلحقه زيادة ونقصان . ولكن كلام الماتن جار على الحق ببناء الاول اي للادي . وهذا كاف لحل الاعتراض .

انه ليقرب علينا ان نتخذ طريق السلب وخصوصاً عند البعد
عن جوهر الله وذلك :

١ لأن جوهر الله يترفع عظمته عن كل حدٍ وحصر يفوق كل
صورة يصل عقلنا الى تصورهما وهكذا يمنع علينا إدراكه بمعرفة
أنه ما هو (١) ولكننا نحصل على بعض الإلام به بمعرفة أن « ما
ليس هو » فإننا كلما ندير لعقلنا الإكثار من السلوب عنه أزدادنا
تقرباً من معرفته لأننا كلما استوعب نظراً الفصول التي يتميز بها شيء
عما سواه ازدادت معرفتنا بذلك الشيء . كالأل لأن لكل شيء في ذاته
وجوده (أي ذاته) الخاص الذي يفتقر به عن غيره . ولهذا كان ان
الاشياء التي نعرف حدودها اول ما نفعل اننا نجعلها تحت جنس نعرف
به بوجه العموم ماهي . ثم بعد ذلك نضيق الفصول التي تتميز بها
عن جميع ما سواها . وهكذا نحصل لنا الدراية الكاملة بجوهر الشيء .
ولكن لما كنا عند نظراً في جوهر الله لا يمكننا ان نتخذ قولنا « ما »
متخذ الجنس ولا ان نستعمل تميزه تعالى عن سائر الاشياء بواسطة
الفصول الموجبة ، كان لا بد لنا في استخلاص ذلك التميز من
الفصول السلبية .

الانسانية وعلى هذا فقد هذا الفصل لا على مطلب « ما هو الله » بل على
مطلب ما ليس هو ، وهذا ما يزداد بسبيل النفي أو السلب . وقال ان هذا
السبيل هو اخص السبل الى معرفة الله مشيراً الى انه يوجد سبيلان آخران سبيل
الملية وسبيل الفضلية ، الا ان هذا السبيل انصب لنا وأقرب تأدية الى الغرض
(١) وذلك لان عقلنا لا يعرف ماهية شيء الا بتصوره تلك الماهية
والنقل الانساني لا يمكنه ان يتصور ماهية الله .

وكما أن الفصول الموجبة يكون الواحد منها قاصراً للآخر
وحاصراً له وأقرب مؤدراً الى تعيين الشيء ، من حيث انه يميزه عن
اشياء كثيرة ، فكذلك الفصل الواحد السالب يقصر حصراً فصلاً
آخر يميزه عن اشياء كثيرة (١) .

كما اذا قلنا مثلاً ان الله ليس بعرض فاننا غيروه بذلك عن سائر
الاعراض . ثم اذا أضفنا الى ذلك قولنا انه ليس بجسم فنفكره ايضاً
عن بعض الجواهر ، وكذا ندرجاً بتميز الله ، بمثل هذه السلوب عن
كل ما هو دونه . فيجتهد بكون اعتباراً لجوهر الله اعتباراً خاصاً ، اذ
نعرف انه متميز عن الجميع . الا ان هذه المعرفة لا تكون معرفة
كاملة لاننا لانعرف انه ما هو في ذاته . فلنكني نتدرج الى معرفة الله
من طريق السلب نجعل مبدأ لمباحثنا ما قد اتينا على ابضاحه في

(١) وايضاً لهذا ، اعلم ان السلب وإن كان لا يختص بإباض ذات
الشيء . ولا يعرف جوهر ذلك الشيء . كما هو في ذاته بمعرفة السلوب عنه ،
الا ان هذه الطريقة لا تنكسر انها تدني العقل من معرفة طبيعة الشيء .
معرفة خاصة ، ضرورة أن السلب يحصر طبيعة المعروف ويخصصها ، مثاله لو
قلنا في شيء . انه جوهر والجوهر منه جسمي ومتميز غير جسمي قلنا انه
ليس غير جسمي فليسلك الاجمعية عنه حصرة في الجسمية وتخصصها بها وكذا
قل في الجسم الحساس وغير الحساس وما شاكل ذلك . ولهذا قال الماتن : ان
فصلاً واحداً سالباً يحصر آخر ويخصصه إلا ان المعرفة التي تتأدى اليها من
هذا السبيل ليست معرفة كاملة لان الفصول السالبة التي تضمها مبنية على
مطلوبات الله اذ تتميز ما فيها من الكمالات ونفني ما فيها من النقص
والمطلوبات وان تناهت كلاً فبقي في اقصى المميز عن ان تؤدينا الى معرفة
ان الله « ما هو » في ذاته لان ذات الله لا تنافي لكمالها .

الفصول السابقة وهو ان الله لا يلحقه تنغير البتة (١). وهذا ما تؤيده ايضاً شهادة الكتاب المقدس . فقد قيل في ٦ عد ف ٣ من ملاخيا : فاني اما الرب لا اتغير . وفي عدد ١٧ ف ١ من رس . يعقوب : الذي ليس عده تحول ولا ظل دوران وفي عدد ١٩ ف ٢٣ من سفر العدد : ليس الله كالانسان فيتنغير .

الفصل الخامس عشر

في ان الله سرمدي (٢)

ومن هذا (٣) يتضح ايضاً ان الله ازلني ابدى ، ودليله .

١ لان كل ما يحدث وجوده او ينعدم فانما يحصل فيه ذلك

- (١) وجه اتخاذ هذا الابداء مبنى لمباحثه التابعة هو لان هذا الابداء هو النتيجة المقررة الحاصلة عن المباحث السابقة ثم لانه مؤيد بشهادة الكتاب المقدس .
- (٢) اللفظة المستعملة في المتن هي (Aeternus) وهي في اصطلاح اللاتين وصفها ليس لوجوده بداية ولا نهاية فتشتمل دلالاتها دلالة اللفظتين العربيتين اي الازلي والابدي ، فان الازلي عند العرب نسبة الى الازل الذي هو على ما قاله الجرجاني في كتابه المرسوم بالتعريفات استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية من جانب الماضي . واما الابدي نسبة الى الأبد فانما هو وصف لما كان وجوده مستمراً في ازمة مقدرة غير متناهية من جانب المستقبل . فالأبد اذا الدهر وفي اصطلاحهم Aeternum هو مدة لا يتوهم انتهائها بالتكر والتام بته . فترى ان لفظة Aeternum بمعناها المصطلح عليه عندهم لا تدل على كل معناها لفظة ازلني ولا لفظة ابدى وحدها . وقد استعمل العرب للدلالة على استمرار الوجود عن غير بداية ولا نهاية لفظة سرمدي .
- (٣) قوله «ومن هذا» اراد به على ما يترجح عنده «بناء» على هذا السيل اي سيل الدلب .

بالحركة أو بالتغير . وقد تبين ان الله غير متغير البتة . فإذا هو ازلني لا بداية له ولا نهاية (١) .

٢ ايضاً لانه ليس يقدر بالزمان الا المتحركات فقط لمسا أن الزمان انما هو عدد الحركة كما يتضح من ٤ ك في الطبيعيات . والله بمنزل عن الحركة بته كما اثبتناه (في ١٣ ف) . فإذا ليس يتقدر بالزمان . فإذا ليس يجوز ان يُعتبر فيه متقدماً ومتأخراً . فإذا ليس له الوجود بعد اللاوجود ، ولا يمكن ان يعتريه اللاوجود بعد الوجود . ويستحيل ان يكون في وجوده تعاقب لامتناع تعقل كل هذه بمنزل عن الزمان . فإذا هو خلا . البداية والنهاية وله وجوده كله معاً . وهذا انما تقوم به حقيقة السرمدية (٢) .

(١) وقد يترض عليه ان العالم وجوده عن حدث ومع ذلك لا يحصل له الوجود بالحركة بل بالخلق الذي ليس بحركة ولا تغيير كما سوف يبينه القديس توما نثسه في مقامه . فتجيب ان المراد بالحركة والتغير هنا انما هو كل ضرب من ضروب الانتقال الذي بين الوجود واللاوجود ، ففرض معه سبق المحل او لم يفرض ، لا الانتقال الذي بين الوجود واللاوجود المفروض معه سبق وجود المحل والذي يُعرف بالحركة الطبيعية . وعليه فتصح نسبة الحركة والتغير باتساع معناها ، الى ما يوجد بفعل الخلق او بعدمه تماماً لان الأول ياخذ الوجود بعد اللاوجود والثاني يعتريه اللاوجود بعد الوجود ، وكلاهما ضرب من التغير . والله يوصف بعدم التغير من هذه الحيثية ايضاً لانه لا يتغير التغير العرضي ولا التغير الجوهرى . (من الشارح يتصرف) .

(٢) ان في هذا الكلام الموجز ابراهام والتبأس فتكشف وجوه وضوحه لمن طالع المطلب ١٠ من جز ١ من الخلاصة اللاهوتية . وقلنا نلخص لك ما قبل هناك وما قد سبق وعلمه لرسطو فنقول : يجب ان نعلم اولاً ان الموجود

و ٣ أيضاً لو أن الله لم يكن ذات حين ثم كان، لكان يخرجهم من اللاوجود الى الوجود، فيخرج آخر لانفسه لان «المليس» لا يمكنه ان يفعل شيئاً.

وكل موجود باستمرار مدة دوائه، اي كونه باقيل، على ثلاثة اقسام لا رابع لها : لانه إما ان يكون موجوداً لا بداية ولا نهاية لوجوده ولا تمايز في وجوده ولا في فعله بل كل وجوده له معاً وهذا ما يسوونه السرمدي . وهذا الوجود لا يصدق الا على الله عز وجل . وإما ان يكون موجوداً لوجوده بداية لا نهاية وفيه تمايز من جهة أفعاله لا من جهة وجوده وهذا يسوونه الابدي او الدهري كالملايكة . وإما ان يكون موجوداً لوجوده بداية ونهاية ضرورة انه إما محل التغيير كالكائنات والقاسدات ، وإما قائم بالتغيير كالحركة وإما محل التغيير بالقوة بان يكون غير متغير بالفعل بل شأنه ان يتغير كالتحركات السماوية .

وقلنا «لارابع له» لان تقدير موجود ازلي لا ابدي اي له نهاية لا بداية تقدير باطل عندهم ، لان ما ثبت قدّمه امتنع عدمه الا بالإعدام . ثم لان كون العالم ازلياً ابدياً كما هو راي بعض الفلاسفة الاقدمين ان صح فلا يمكن احاطته بالقيم الاولى اي بالوجود السرمدي ، لان الوجود السرمدي كما قلنا حاصل كله معاً بلا تمايز ووجود العالم ان وضع ازلياً ابدياً وفرض في وجوده عدم التمايز فلا اقل من ان يلحقه التمايز في الحركة المستديرة التي يفرصونها ازلياً ابدية . (راجع ٤ ف ١٠ من جز ١ من الخلاصة اللاهوتية)

ثم اعلم انه لما لم يكن بُد لكل مدة دوامه في الوجود من مقدار تقدر هي به قد جعلوا السرمدية مقدراً لدوام الوجود السرمدي . والدر لدوام الوجود الابدي ، والزمان لدوام الوجود الشاك اي الذي يكون اما محلاً للتغيير او قائماً بالتغيير أو لا اقل من ان يكون شأنه التغيير اعم من متغير بالقوة . اذ لا خفي ان كل متحرك متغير له اطوار في وجوده وأدوار في افعاله من نقص وكال وانتقال وعلم جراً . قال القديس اغوستين

فان كان خروجه عن غيره فذلك الغير اقدم منه . ولكنه قد تبين في

(في رس ١) ان كل ما يدركه حسناً الجواني لا يستمر طرفه عين على حالة واحدة ، وانما هو يتهاير ويسيل حتى لا يكاد حاضره ان يكون له وجود (٥١) فوجب اذ كما ان لكل كم مقداراً من مكمل وموزون وعلم جراً ان يكون لمدة دوام هذه التغيرات والحركات مقداراً يشاكلها . ولا يمكن ان يكون غير الزمان لاقتضا حقيقته الزمان التمايز من حيث التقدم والتأخر لدوائه بين ماضٍ ومستقبل وحاضر . قال القديس اغوستين (في ١٤ ف من ١١ كمن متاجاته) لو لم يكن شيء غير لم يكن زمن ماضٍ وان لم يكن شيء آتياً فلا يكون الزمن المستقبل ، ولو ان الحاضر موجود دائماً لا يغير في الماضي لم يكن الزمان بل الابدية (٥١) وهذا فان ارسطو ومن بعده القديس توما قد عرفا الزمان بانه مقدار الحركة او عددها من جهة التقدم والتأخر . قال «مقدار الحركة» وهو الجلس لانا نقول عموماً في دوام حركة فصيحة كانت او طويلة مقدار مدتها كذا من الزمان . وقال «اوعدده لانا اذا شئنا ان نعرف قدر الحركة نأخذ قياساً معلوماً من الزمان كساعة أو يوم مثلاً ونحصى كمية انطباقه على امتداد مدة تلك الحركة حتى نستمرها فنقول مقدار مدة هذه الحركة كذا من الساعات او الايام . وقال «من جهة المتقدم والمتأخر» وهو الفصل لانه كما كانت الحركة متوقفة ضرورة على التمايز، اي على تمايز اجزائها متواصلاً بحيث يأتي جزء منها تلو الآخر كان تواصل هذا التمايز او امتداده المحدود هو نفس الزمان .

فيتحصل من هذا التعريف أولاً ان الزمان ليس نفس الحركة ولا التغيير ، ودليل رسطو عليه ان الحركة والتغير انما هما في المتحرك والمتغير او في مكانهما فقط والزمان ، في كل اثن وفي كل شيء . ثم لان الحركة توصف بالسرعة او البطء والزمان لا يوصف بها وانما هو بقدرهما ، لان السريع ما يقطع مسافة طويلة بزمن اقل وبعبارة الطي . وثانياً ان الزمان وان لم يكن نفس الحركة فلا يتصور بدون الحركة ، ويدهان ارسطو عليه انه ان

ف ١٣ ان الله هو العلة الاولى فاذاً ليس وجوده مبتدئاً حادثاً فليس

لم تتغير في ذمتنا او لم ينتبه الى اننا تغيرنا فلا يظهر لنا انه 'وجد زمان' كاصحاب الكهف الذين قيل انهم قد ذابوا زماناً ولا افتقروا خلقنا آن وقدلهم وأن يظلمهم آنأ واحداً غير . مشرع بما بينهم من متقدم ومتأخر . وثالثاً يبيح مما تقدم ان الزمان لا يتصور بلا الحركة فهو اذاً شي . من الحركة .

واما اي شي . هو من الحركة فيجب 'ارسطو اننا نقول بوجود الزمان عند ما نشعر بالحركة بتقدم ومتأخر . فيكون الزمان ليس الحركة من حيث هي الحركة ، بل انما هو الحركة من حيث فيها متقدم ومتأخر . اعني انما ادركنا ان الطرفين هما غير الوسط وقتنا هما آتان احدهما متقدم والاخر متأخر فنقول حينئذ ان هذا هو الزمان . فيكون الزمان اذاً عدد الحركة بنفس المتقدم والمتأخر . اعني انه عدد اجزاء الحركة التي يكون جزء منها متقدماً والاخر متأخراً . ولا يراد باسم العدد هنا العدد العادى اي الذي نخصي به بل العدد اللدود الذي نخصيه بالعدد .

ثم اعلم ان المراد بالزمان الذي هو مقدار الحركة والذي يجري عليه الكلام لا يراد به الزمان التابع لحركة الاجسام او حركة الشمس والقمر بل الزمان التابع لحركة التحرك الاول الذي يتم دورة في مدة ٢٤ ساعة لان هذه الحركة لما كانت هي الاولى والحادية على نسق واتفاق . طويقت كانت الاولى بان تكون قياساً لما سواها . فدة هذه الحركة هي التي يطلق عليها اسم الزمان بمعناه الحضري . فاذاً كما ان المتقدم والمتأخر يتوقف وجودهما وتمتعهما على الحركة ، اذ لا يوجد ولا يتعلّق بتقدم وتأخر الا فيما كان متجزئاً ويأتي جزء منه تلو الآخر وهذا لا يكون الا بالحركة ، فكذلك يتوقف وجود الزمان وتعلقه على المتقدم والتأخر . فاذاً دخول المتقدم والمتأخر في حد الزمان لم يكن لان المتقدم والمتأخر يتقدّران بالزمان بل لضرورة سبق وجودهما في الحركة . كما قاله القديس توما في قرأته ١٧ من ١ ك في الطبيعيات .

اذا وجوده 'منعدم' لأن ما 'وجد دائماً' فله القدرة على ان يوجد

فاذاً وعيت هذا - هل عليك فهم ما معنى كون شي . داخلأ تحت الزمان وكيف تكون الاشياء في الزمان . فان شيئاً يكون في الزمان على ما قال ارسطو (١٦) ف من ١ ك في الطبيعيات ، اذا كان متقدراً بالزمان لان الزمان عدد كما قلنا ويكون الشيء . داخلأ في العدد اذا تقدّر بالعدد . فان كونه في العدد يتم له على وجهين : اولها كأن يكون جزءاً من العدد كالواحد مثلاً او هيئة منه كالوتر والشفع وكذا يكون الشيء . داخلأ في الزمان بان يكون جزءاً منه كالمتقدم والتأخر والآنات فاذها جزء . من الزمن او حدود له . وثانيها ان يكون الزمان شيئاً منها كأن يكون العدد الذي يخصها ويقدرها ويجريها فنقول مثلاً ان الناس والبهائم توجد في الزمان وجود العدد في العدد الذي يدها ويقدره .

اما كيف تكون الاشياء في الزمان فاعلم انما كان الزمان مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر وكان من الاشياء . ما هو شأنه الذات بالاجزاء المتقدمة والتأخرة وفيها ما ليست ذاتها كافة بالاجزاء المتقدمة والتأخرة بل مدة دوامها فقط كان ان الاولى داخله في الزمان باعتبار ذاتها كالحركة والثانية داخله في الزمان باعتبار مدة وجودها باعتبار ذاتها لان ذاتها لا تقوم بالاجزاء المتقدمة والتأخرة فان الانسان مثلاً لدم قيام ذاته بالاجزاء المتقدمة والتأخرة فليس داخلأ تحت الزمان باعتبار ذاته بل باعتبار دوام وجوده لما فيها من الاطوار والادوار .

فيجب اذاً واضحاً ان ما لا تقوم ذاته باجزاء متقدمة ومتأخرة ولا يكون في مدة وجوده متقدم ومتأخر كأن لا يكون له بداية ونهاية وما لا يكون في نفس وجوده تعاقب كالذي يكون كل وجوده الكامل له ممّا هذا يستحيل ان يقدر بالزمان وهكذا بالعكس اي ما لم يكن مستمراً لكل ذلك فهو متقدّر ضرورة بالزمان .

والحال لا يستجمع الشروط المتقدمة كلها الا ما كان سرمدياً . فاذاً

دائماً (١) فأنه إذا سرمدي .

وأيضاً أننا نشاهد في العالم اشياء ممكنة الوجود واللاوجود وهي الكائنات والفسادات . وكل ما كان ممكن الوجود فله علة لانه لما كانت نسبتته في ذاته الى الامرين اي الوجود واللاوجود متساوية (٢) وجب انه اذا ترجح تخصيصه بالوجود فذلك يكون

كل ما يكون متقدراً بالزمان فيمنع ان يكون سرمدياً . واثنا قد استطرنا الى جميع هذا لما فيه من جليل الفائدة للمطالع الذي ربما لا يتيسر له الوقوف على ما قلناه الا بتقليب المراتات الطويلة واجهاد الفكرة في مطالعتها .

(١) قوله « ما وجد دائماً له القدرة ان يوجد دائماً » يعترض بأنه وان سلم بان ما لا يحدث وجوده له القوة ان يوجد دائماً فلا يسلم بان القدرة على الوجود الدائم لازمة ضرورة له اذ قد يمكن ان تلك القدرة تزول بفعل من الخارج هو الاعدام . والحل ان ما وجد دائماً وهو الذي يُعبر عنه فلاسفة العرب بلفظ القديم المطلق يقال على وجهين : بحسب الزمان وبحسب الذات فالقديم بحسب الزمان هو الذي وجد بزمان ماضٍ غير متناه ولكن ذاته لا تقتضي له الوجود بل وجوده مستند له من غيره . والقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ به وجود . فكلام القديس ثوما جابر على القديم المطلق بحسب الذات الذي يستحيل اعدامه بنفسه او بفعل الاعدام من الخارج . لان قدرته على دوام الوجود ذاتية له . واما قدرة القديم بحسب الزمان على دوام الوجود فليست من مقتضيات ذاته كما ليس من مقتضيات ذاته ان يتعدم والا لم يكن موجوداً . ولهذا يتحلل الاعتراض بمخالفته قائمه .

(٢) قوله « الممكن الوجود نسبتته الى الضدين متساوية » يماذه ما قاله في محل آخر من ان الممكن الوجود له في طبعه ان لا يكون

له عن غيره . ولكن التسلسل الى غير نهاية ممنوع في العلل كما اثبتناه في ف ١٣ يرهان ارسطو . فإذا لا بُد من وضع شيء هو واجب الوجود . وكل ضروري اي واجب إما ان تكون علة ضرورته له عن غيره او لا تكون عن غيره بل هو ضروري واجب بذاته . ولما كان يستحيل التسلسل في الضروريات التي علة ضرورتها عن غيرها وجب وضع ضروري اول يكون ضرورياً بذاته اذ انه العلة الاولى كما سلف (في ف ١٣) . فإذا الله سرمدي لان كل ما هو ضروري واجب بذاته فهو سرمدي (١) .

طبعه أميل منه الى ما هو له من غيره . فاجواب عليه كما قال الشارح ان كون الممكن له من طبعه الوجود يرد بمعنى الايجاب وبمعنى السلب : ان معنى الايجاب فيكون المبدأ انه ثابت له من طبعه الوجود كما ان النار تثبت لها من طبعها الحرارة . وان معنى السلب فيكون الزاد ان الممكن لا يمتنع بطبيعته له الوجود كما ان نقول ان الكلي موجود في كل مكان لانه لا يمتنع له من طبعه ولا ترجح ان يكون في مكان ما فلو كان مراد المانع للمعنى الايجابي لزم عنه ان يكون الممكن الى ما هو ثابت له من طبعه اميل منه الى ما هو ثابت له من غيره . ولكن المانع انما اراد هنا المعنى السلبى وهو : ان ذات الممكن التي تتمازفه من وجوده إذا اعتبرت كذا فإنها ليست الى الوجود أميل منها الى الوجود كما انها ليست الى أن يوجد لها موجد أميل منها الى أن لا يوجد لها لأن أن يوجد لها موجد ذلك مناهل للموجد . وقال ابن سينا في المحل الذي ذكرناه ما هو معناه حيث قال : الممكن ان اعتبر من حيث هو كذا فلا ضرورة فيه الى الوجود ولا الى الالوجود بل نسبتته الى الضدين واحدة .

(١) المراد باسم « الضروري بذاته » ما لا تسوق ضرورته على علة خارجة عنه لانه لما كانت ضرورة الوجود شرطاً ملازماً لوجوده كان انه اذا

وهو أن يستلزم أيضاً يستدل من ازالة الزمان على ازالة الحركة
(ق ١٠ ك ٨ من الطبع) ثم اثبت بأزلية الحركة ازالة الجوهر
الحرك والجوهر الاول الحرك انما هو الله .

فلو بُقيت ازالة الزمان والحركة فلا ينتفي مع ذلك الدليل على
ازلية الجوهر بل يبقى سالماً لانه ان كانت الحركة حاصلة بطريق
الحدوث فلا بُد من ان يكون حدوثها عن محرك يحدثها وهذا
الحرك ان كان حادثاً فحدوثه عن محدث. وحيث قد فُهم أن يذهب
التسلسل الى غير النهاية وأما ان يتوصل الى شيء لا يكون حادثاً (١)
ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الله اذ قيل في الزبور (عد ١٣
من مزمو ١٠١) وأنت يا رب ثابت الى الابد . وايضاً (عد ٢٨)
وأنت فانت وسنوك لن تُفنى .

حصل له الوجود عن غيره فيلزم حصول الضرورة له عن غيره لامتناع انفكاكه
عن ماؤه وهو الوجود فاذا ليس وجوده عن غيره ، وما ليس لوجوده علة
فاذا هو ما تكون ذاته نفس وجوده التام ، لانه ان كانت ذاته متميزة عن
وجوده لا يثبت له من ذاته الوجود اذ ليس يكون شيء علة لذاته .
ولكن ما كانت ذاته نفس وجوده فهو سرمدى لاستجماع كل كمال
الوجود ولامتناع انعدامه . وقال ابن سينا في ٢ ف مقالة ١ ق ٢ ك ١ ما كان
ضرورياً بغيره فهو ممكن لا واجب الوجود لان ضرورته اضافية وليس
اعتبار الذات وحدها واعتبارها مع اضافتها واحداً .

(١) وعند ابن سينا أن لا يحتاج الى وجود واجب الوجود ليس عليه
الحدوث بل الامكان «راجع» ٢ ف مقالة ١ ق ١ ك النجاشي

الفصل السادس عشر

في ان الله ليس فيه القوة المنفصلة (١)

(١) عرف ارسطو ومن بعده القديس توما القوة المنفصلة بأنها مبدأ التنوير
في النفس تغيراً انفعالياً عن آخر من حيث انه آخر . كما ان القوة العقلية
هي مبدأ التنوير في آخر من حيث انه آخر ، وهي التي في القابل . ولما
كانت القوة العقلية مبدأ معطياً للمنفعلة عنها صورة ما ، وكانت الصورة اما
صورة جوهرية وهي التي يقوم بها الوجود الجوهرى واما صورة عرضية وهي
التي تضيف الى الوجود الجوهرى صورته العارضية كالبياض مثلاً في الخائط
كانت ايضاً القوة المنفصلة منقسمة هذا الانقسام . اعني ان القوة المنفصلة منها
ما هي قوة الى جميع الصور الجوهرية للمادى وهي الفيولي الاولى ، ومنها ما
هي الى الصور العرضية وهي التي تكون في ما تم له الوجود . وهذه الاخيرة
منها ما هي محدود نحو شيء واحد ، ككلام الذي فيه قوة قبول الشكل
لا حفظه ، ومنها ما فيه قوة على شيئين كالشمع على قبول الشكل وحفظه ،
ومنها قوة منصفة بحسب الضدين وهي التي في ما يقبل التسخن والتبريد مثلاً
أو البياض والسواد وما شاكل . والقوة العقلية كذلك تكون اما محدودة
الى شيء واحد ، ككلام الى التسخن فقط واما قوة على كل شيء . ولكن
بتوسط شيء دون شيء ، وإما قوة على الضدين كقوة المختارين . فاذا تقدر
ذلك فاعلم ان الله تعالى وان كان ليس فيه شيء . كما يقال له قوة انفعالية ،
اذ يستحيل ان يكون قابلاً لشيء خارج عنه ، فالارجح ان القديس توما
اراد بها بالقوة الانفعالية القوة على الوجود الجوهرى التي تكون بذاتها
قابلة للانفصال عن النفس فيكون قوله « ليس في الله قوة منفصلة » في حد
قوله « ليس فيه تركيب من مادة وصورة » كما هو شأن الكائنات والفاسدات .
والذي يرجع هذا التفسير هو أنه اراد القوة التي ترتفع عنها السرمدية وهي
القوة على الوجود الجوهرى التي تقبل من ذاتها الانفصال عن النفس . لانها

فان كان الله سرمدياً فمن الضرورة ان لا يكون بالقوة (١).
وذلك :

١ لانه كل شيء تنازع القوة جوهره فهو من جهة ما له من القوة ممكن ان لا يوجد . لان ما يمكن ان يوجد ممكن ان لا يوجد . والله باعتبار ذاته لا يمكن ان لا يوجد لانه سرمدي . فاذاً ليس في الله القوة الى الوجود .

٢ ايضاً ان الشيء الذي يكون تارة بالقوة وطوراً بالفعل وان كان وجوده بالقوة قبل وجوده بالفعل بقبليّة الزمن فالفعل مع ذلك هو بالاحلاق (٢) متقدم على القوة . لان القوة ليست تخرج

ان لم تكن قابلة للانفصال عن الفعل من ذاتها فلا ثباتي السرمديّة كما هي حال الافلاك السموية في مذهب الفلاسفة الاقدمين الذين يجعلونها اربعة لان قوتها قد استوفت تمام حقها بالفعل الواحد ولم تعد قابلة لفعل آخر ، ولهذا لا تفارقه من ذاتها .

ثم ان القديس توما في هذا الفصل يورد اسباباً اخرى يثبت فيها لا أن الله ليس فيه هذه القوة الانفعالية فقط بل انه مجزئ عن كل ما هو بمعنى القوة .

(١) وذلك لان كل حادث لما كان قبل حدوثه ممكناً ان يوجد وان لا يوجد اي نسبتته الى الضدين متساوية كان لا بد من ان يخرج وجوده على لا وجوده بعلّة تعين فيه ذلك والسرمدي ما ليس لوجوده بداية ولا نهاية .

(٢) قال «بالاطلاق» ليخرج الشيء الواحد بالعدد مما هو تارة بالقوة وطوراً بالفعل لان هذا كما قال الماتن القديس تكون فيه القوة متقدمة على الفعل بالزمان - فهذا الرجل . مثلاً وهذا البر الذي هو الان بالفعل يتقدمه

تنفسا الى الفعل بل لا بد من ان يخرجها الى الفعل شيء هو بالفعل . فاذاً كل ما هو بالقوة من وجه ما ، فله شيء يتقدمه ، والله هو الموجود

بالزمان الزرع الذي كان انساناً وحنة بالقوة . ولما الشيء الواحد بالنوع كما قال ارسطو (١) في الالهيات فالفعل فيه يسبق القوة بالزمان وكذا مطلقاً لان الامر المطرد وقوعه هو ، ان ما هو بالقوة يصير موجوداً بالفعل ، بفعله ، موجوده بالفعل ، كما يوجد الانسان من الانسان . ثم تقدم الفعل على القوة هو تقدم في الزمن وتقدم في الوجود . اما كونه متقدماً في الزمن على ما اوضح ارسطو في المحل المذكور فلا بد من وضع الفعل في تعريف القوة سواء كانت قوة فعلية او قوة متعسلة فلا يفهم مثلاً معنى قوة الأنصار ما لم يفهم انها قادرة على الابصار ، والمحسوس اي ما شأنه ان يحس لا يفهم إلا بكونه ممكناً ان يحس . ولما تقدم الفعل في الوجود فإنما ان يكون نفسه بالعلية والطبيعة ، ولما ان يكون متقدماً بالزمان فكذلك الفعل متقدماً على القوة بالطبيعة والعلية فهذا مطلق الصدق ، سواء كان اخراج القوة الى الفعل على طريق التدرج والتعاقب او دفعة واحدة . ولما تقدمه بالزمان فصدته مُقيّد بأن يحصل اخراج القوة بطريق التدرج والتعاقب ، لانه ان كان الاخراج دفعة وفي آن واحد فلا يتخلل زمان بين الاخراج والخروج وانما يقعان معاً .

فكلام الماتن هنا حار على التقدم بالطبيعة والعلية حتى يصح أن الفعل يتقدم ما هو تارة بالقوة وتارة بالفعل ، لا على التقدم بالزمان وإن كان متقدماً حقيقة ، الا انه ليس متقدماً على ما يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل وانما هو تقدم فعل الاخراج على فعل اعداد القوة اعداداً يجعلها قوة قريبة ، ولكن مرجع هذا في آخر الامر الى التقدم بالزمان ، لان فعل التفاعل اذا تعلق بالقوة البعيدة فلا يخرجها الى الفعل دفعة وانما يدور فعله على تهيئتها واعدادها حتى يصير متعلقاً قريباً لنفسه ، لان الشيء لا يقال انه بالقوة الى الفعل الا اذا تعلق به فعل الاخراج متعلقاً قريباً . فلا يقال مثلاً ان التراب هو بالقوة

الاول والملة الاولى كما تبين فيما سلف ف ١٣ و ١٥ فاذا ليس الله في نفسه شيئا تمازجه القوة .

و ٣٠ ايضاً ان ما هو واجب الوجود بذاته (١) لا يكون ممكن الوجود بوجه من الوجوه . لان ما كان واجب الوجود بالذات لاعتداله وكل ما كان ممكن الوجود فله علة كما تبين في ف ١٥ . والله هو واجب الوجود بذاته . فاذا ليس بممكن الوجود من وجه من الوجوه فاذا لا يتصوره شيئا من القوة .

انسان حتى يتحول الى زرع انساني ، بل والزرع ايضاً عسى ان لا يكون قوة قربية لاحتياجه الى اسباب اخرى معدة له الاعداد الاخير . كذا عن ارسطو ومن بعده عن الفلاسفة وهو جليل فافهمه .

(١) اعلم ان واجب الوجود على نوعين : واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لمعنى في غيره . فالواجب الوجود بذاته هو الذي لذاته لا شيء آخر اي كان يلزم المحال من فرض عدمه . والواجب لمعنى في غيره هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صاد واجب الوجود . مثلاً الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها بل عند فرض اثنين واثنين (وكذا عن ابن سينا في ف ٢ من المقالة المذكورة) . والممكن منه ما يقابله الممتنع ، ومنه ما يقابله الضروري . فالذي يقابل الضروري هو الموجود الذي لا ضرورة فيه من وجبه ، اي لا في وجوده ولا في عدم وجوده . والممكن المقابل للممتنع هو الذي اذا فرض عدم وجوده حصل منه محال ، كاجتماع الابيض والاسود مثلاً في محل واحد ووقت واحد ، او كأن تكون الدائرة مربعة اولياً ومثلثاً . فان أخذ الممكن بهذا المعنى كان الواجب الوجود ممكناً . فيكون مراد الماتن بالممكن الوجود هو الممكن بالمعنى الاول اي الموجود الذي لو فرض وجوده او عدم وجوده لا يحصل من ذلك محال .

و ٣١ ايضاً ان كل شيء ، انما يفعل من حيث هو بالفعل . فاذا ما ليس كله فعلاً لا يفعل بكماله نفسه بل بشيء منه . ولكن ما ليس يفعل بكماله فليس بالفعل الاول لانه يفعل بمشاركة شيء آخر لا بذاته . فاذا الفاعل الاول الذي هو الله لا يمازجه شيء . بالقوة بل هو فعل صرف محض .

و ٣٢ ايضاً كما انه من شأن كل شيء . ان يفعل من حيث هو بالفعل فكذلك من شأنه ان يفعل من حيث هو بالقوة ، لان الحركة انما هي فعل موجود بالقوة والله ليس بقابل للانفعال والتغير بته كما وضح مما سلف قوله . فاذا ليس في الله شيء من القوة واعني بها القوة المتفعلة .

و ٣٣ ايضاً اننا نرى في العالم شيئاً يخرج من القوة الى الفعل . وليس هو مخرجاً لنفسه من القوة الى الفعل . لان ما هو بالقوة لم يكن بعد موجوداً وعليه فلا يمكنه ان يفعل . فاذا لا بد من وجود شيء آخر قبله يخرج من القوة الى الفعل . ثم ان كان هذا ايضاً مخرجاً من القوة وجب وضع شيء آخر قبله يخرج من القوة الى الفعل . ويستحيل التسلسل الى غير النهاية . فاذا لا بد من التوصل الى شيء هو بالفعل فقط وليس بالقوة من وجه من الوجوه . وهذا نسميه الله .

الفصل السابع عشر

في ان الله ليس بمادة

ويتضح من الفصل المتقدم ان الله ليس بمادة (١) ودليله :

١ - لأن المادة ما هي إلا هو كونها بالقوة (٢)

٢ - أيضاً لأن المادة ليست تكون مبدأ للفعل ، ولهذا فان الفاعلة الفاعلة والمادة لا تنطبقان على شيء واحد (٣) على ما قاله الفيلسوف

(ف٧ ك٢ في الطبع) .

(١) قد اثبت في الفصل السابق ان ليس في الله قوة منفصلة قائمة للوجود الجوهرى فإذا ليس بمادة لأن المادة هي الشيء الذي هو بالقوة الى الوجود الجوهرى ولهذا قال : يتضح من الفصل السابق فيكون هذا الفصل نتيجة السابق ويثبت بمادة اخرى كما ترى . ويريد بالمادة الاولى أي الميراث (٢) هي عبارة ارسطو واردة (ف ٢ ك ٨ في الالهيات) وليس معنى هذه العبارة ان المادة هي بالقوة الى الخروح الى الفعل كأن يكون لها وجود حائل بالفعل من حيث هي مادة كائنات مثلاً . وذلك لأن المادة غير كائنة ولا فاسدة كما اثبت الفيلسوف (ف ١ طبع) ولا ارم أن تكون مادة مخرجة عن مادة او قوة مخرجة عن قوة وحيتث تكون القوة فلا قوة - بل معنى العبارة ان مادية المادة هي مجرد انها قوة قابلة بالفعل وهذا ما اشار اليه القديس توما . فقله « ما هي عبارة عن ذات المادة » وقوله « كونها بالقوة » دلالة على نسبتها الى الفعل . فيكون المراد باسم المادة هنا المادة الاولى أي الميراث .

(٣) وسبب ذلك على ما نلاحظه لأن المادة هي ما هو بالقوة ، والفاعل الناعلة هي ما هو بالفعل ، اذ لا شيء بفعل ما لم يكن بالفعل وما كان كل قوامه انه بالقوة لا يجامع ما هو بالفعل فإذا .

واما الله فيصدق عليه انه العلة الاولى الفاعلة لكل الاشياء كما سلف القول (في ف ١٣) . فإذا ليس الله بمادة .

٣ - ايضاً ان الذين كانوا يجعلون مرجع جميع الاشياء الى المادة مرجعها الى العلة الاولى يلزمهم القول ان الاشياء الطبيعية انما تحدث بالاتفاق وهذا المذهب قد أبطله ارسطو (في ف ٨ ك ٢ في الطبع) فإذا لو كان الله الذي هو العلة الاولى علة مادية للاشياء لزم ان يكون وجود الجميع بطريق الاتفاق (١) .

و٤ - ايضاً ان المادة لا تصير علة بالفعل لشيء الا من حيث يلحقها التحول والتغير (٢) . فإذا ان كان الله غير متحرك كما اثبتناه (ف١٣) فيمتنع عليه ان يكون علة للاشياء بصفة مادة وهذه حقيقة يقرها الايمان القاتوليقي اذ يوجب ان الله لم يوجد الاشياء من جوهره بل برأها من العدم . وبهذا تنفضح حماقة داود ديناند الذي تجاسر على

(١) لعدم وجود علة لها لأن المادة ليست تكون علة للوجود فإذا وجود الاشياء جميعها لا علة له سوى الاتفاق ان أمكن ان يكون علة .
(٢) قوله « لا تصير علة بالفعل لشيء » يفترض - بقاء وجود المادة ثم صيرورتها بعد ذلك علة بالفعل وبهذا لا امتياز يكون قوله صادقاً باطلاقه لأن المادة الموجودة لا تصير علة بالفعل لشيء ، ما لم ياتها تحول وتغير . فالمادة المتصورة بصورة الفراء مثلاً يستحيل عليها ان تصير علة بالفعل لصورة النار ما لم تسبق عن صورة الفراء اعني ما لم يحصل فيها تحول صورة الفراء .
واما ان تكون المادة جزءاً من المركب من المادة والصورة ومقومة لذلك المركب تقويم الجزء . للكل فهذا لا يستلزم تحولاً وتغيراً في المادة ومع ذلك نعمي علة للمركب . وهذا وان كان منياً عن الله ، فليس ما يريده الماتن القديس في هذا الفصل ، وانما عقد للبحث عنه الفصل التالي وهذا مفيد فافهمه .

القول بأن الله والمادة الأولى شيء واحد، بناء على انه لو لم يكونا بمعنى واحد لوجب التفرقة بينهما بفصول فاصلة وعليه فلا يكونان بسيطين لان الذي يفترق عن شيء آخر يفصل فالفصل نفسه يجعل فيه تركيباً ومنشأ هذه الضلالة انما هي الجلالة التي اعتمدت عن التمييز بين ما في التفارق والتخالف او التباين من التباين (١).

فان المتفارق على ما نصه الفيلسوف ف ٣ ك ١٠ في الالهيات

(١) قال ارسطو في المحل المذكور ما مفاده: التباين الذي يعرفه هو بلفظ التباين (شيء والتخالف او التباين شيء آخر فانه ليس من الضرورة ان ما يتاير شيئاً يتايره شيء له في نفسه بل يمكن ان يتايره بكل ما هو بحيث لا يكون بينه وبين ذلك الشيء جامع اشتراك من وجه فالحق هو مثلاً يتاير الكرم بكل ماهيته اذ ليس يشاركه في جنس ماء فيكون اذ التباين والتايرية مقولان بالنفي اعني ان هذا ليس ذاك بل هو غيره لا لان معنى هذه التايرية صفة او صورة تجعل ذلك الشيء غيراً بل مجرد نفي الموهو عنهما واما التباين او التناقض فيكون به شيء ليس آخر ولكن لا مطلقاً بل مع بقاء جامع اشتراك بينهما كقولنا الانسان الفرس فانهما يتباينان بشيء متبهما وهو التعلق في الانسان والاصال في الفرس مع بقاء اشتراكهما في جنس الحيوانية فالتباين اذ لا يتوقف على مجرد نفي الموهو بينهما بل وعلى وجود جامع الاشتراك بينهما في الجنس فيحصل ان التايرية اعم من التباين لان كل متباين فهو غير لمتايرته شيئاً آخر من وجه ما ولا يعكس اعني ليس كل متاير متبايناً بحصر المعنى لاطلاق التايرية على ما يحسها اشتراك في شيء ولما كانت الهوية الواحدة في كثير من الاما تقوم بوحدة النوع او الجنس كان التباين بينهما قائماً بالفصول فاذا فهمت هذا اشرفت عليك قوة الرد الذي يدفع به الماتن القديس امراض المترضى المذكور وتكشفت لك حقائقه وجماليته وتقرر في ذهنك ان الله والمادة غير وغير.

انما يقال بالنظر الى شيء آخر فان كل مفارق انما هو مفارق لآخر. واما التباين المتخالف فانه يقال بالاطلاق على انه ليس وذاك واحداً فالتفارق اذ انما يجب طلبه في الاشياء التي تشترك في شيء ما اذ لا بد من تعيين شيء يتفارق به كالتوابع مثلاً فانها يشتركان في الجنس ولهذا لم يكن بد من التمييز بينهما بالفصول. واما الاشياء التي لا تشترك في شيء فلا ينبغي ان يتلمس فيها ما يتفارق به وانما هي متخالفة متغايرة بذواتها فان الفصول المتقابلة هي كذلك اذ يميز بعضها عن بعض لانها لا تشترك في جنس كانه جزء من ذاتها (١) وعليه فلا يطلب فيها ما يتفارق به فانها بذاتها مختلفة اي غير.

وعلى هذا السحر يكون التمييز بين الله والمادة بان الله فعل محض والمادة قوة محضة لا يشتركان في شيء.

(١) معنى قوله هذا انما اذا شئنا تعريف الناطقية واللاتائقية كالصاحلية في الفرس فلا يصح ان نقول ان الناطق حيوان ناطق والفاعل حيوان فاعل كأن الحيوان جزء من تعريف الفصل الذي هو الناطق نعم يكون الجنس جزءاً من تعريف النوع لا جزءاً من تعريف الفصل والا كان التعريف هذا. ولا اذا شئنا التمييز بين الناطقية والصاحلية يصح وضع الحيوان بجزء الجنس لان الناطقية والصاحلية قائمتان مقام الجنس بنوع ماء فيجب ان يكون التمييز بصله لا بجنسه لان الجنس لا يخصص وانما المخصص الفصل.

الفصل الثامن عشر

في انه لا تركيب في الله (١)

ويمكن ان يُستخلص مما تقدم أن الله لا تركيب فيه وذلك :

١ لأن كل مركب انما لا بُدَّ ان يكون فيه فعل وقوة لانه يستتبع ان تصير الكثرة واحدة بالوحدة المطلقة ما لم يكن ثم شيء هو الفعل وشيء هو القوة، وذلك لان الاشياء الكثيرة التي جميعها بالفعل لا تتحد الا اتحاد ارتباط وتضام فلا تكون واحدة باطلاق معنى الوحدة . بل والاجزاء المجتمعة المتضامة فيها هي أيضاً كأنها بالقوة بالنظر الى الاتحاد لانها متوحدة بالفعل بعد ان كانت قابلة للتوحد والتضام وليس في الله شيء من القوة . فاذاً ليس فيه شيء من التركيب

٢ أيضاً لان كل مركب (بفتح الكاف) متأخر عن مركباته (بكرها) (٢) . فالوجود الاول الذي هو الله لا يتركب من شيء .

(١) بعد ان نفى عن الله القوة الانفعالية تخطى الى نفي التركيب عنه وفي هذا الفصل ينفي التركيب بوجه الجملة ثم في ٢٠ ف ينييه بوجه التخصيص .

(٢) اعلم أن الكل يكون بالنظر الى اجزائه بمنزلة العمل الى القوة من وجه وعليه فيكون متقدماً عليها وبقرّة القوة الى الفعل من وجه آخر ويكون متأخراً عنها . اما كونه بمنزلة العمل الى القوة فاذا اعتبر في حال كاله اي كونه كلاً حاصلًا لانه حينئذ يعطى الاجزاء صورتها من حيث هي اجزائه .

واما كونه بمنزلة القوة الى الفعل فاذا اعتبر من حيث التشكوّن والتولد فان الاجزاء هي الملة المادية له فتكون متقدمة عليه . وهذا هو المراد في المتن .

٣ أيضاً إن كل مركب (بفتح الكاف) منحلّ بالقوة باعتبار حقيقة التركيب وان كان في بعض المركبات «بفتح الكاف» قد يكون شيء آخر ممانع للانحلال (١) . وكل ما كان منحلًا اي شأنه ان ينحلّ فهو بالقوة الى الوجود وهذا لا تصح نسبته الى الله لانه واجب الوجود بذاته ف ١٥ فاذاً ليس في الله تركيب .

و ٤ زد على ذلك ان كل تركيب فانما هو في حاجة الى مركب «بكر الكاف» لانه ان وجد تركيب فهو عن كثرة والاشياء بذاتها لا تنضم الى واحد ما لم يوجد لها مركب (بكر الكاف) .

فاذاً لو كان الله مركباً لكان له مركب إذ لا يمكنه أن يتركب نفسه اذ ليس يكون شيء علة لنفسه والا كان متقدماً على نفسه وهذا محال .

والمركب انما هو الملة الفاعلة للمركب . فاذاً لو كان الله مركباً لكان له علة فاعلة ومن ثم لا يكون هو الملة الاولى وقد اثبتنا في ف ١٣ انه العلة الاولى .

و ٥ أيضاً كل جنس يكون فيه شيء اكثر شرفاً بقدر ما يكون اشدّ بساطة كاللار في جنس الحار التي لا يدخلها مزيج من البرودة (٢) . فاذاً ما كان بالغاً اقصى الشرف بين سائر الموجودات

(١) كان يكون شيء متوقفاً ضرورة على شيء آخر . وهذا ايضاً من حيث هو مركب (بفتح الكاف) شأنه ان ينحلّ وذلك لانه مركب من اجزاء . يتأخر بعضها عن بعض حقيقة وفي الواقع وكل الاجزاء التي يتأخر بعضها عن بعض في الواقع فلا يتبع عليها التعاقب فافهمه .

(٢) وقد ينزل قائل ان هذا المبدأ « كل جنس يكون فيه شيء »

واعني به الله فيجب ان يكون في اقصى درجة من البساطة . اذ انه

اكثر شرفاً بقدر ما يكون اشدّ بساطة . لا يظهر صدق إطلاقه لا على الاجناس ولا على الأنواع . اما عدم صدقه في الاجناس فلأن الجنس كما تعالى ازداد بساطة لتضعضعه قليلاً من القصول المذبذبة ولهذا يكون اقلّ كمالاً قائل شرفاً ضرورة أنه يكون بالقوة الى قبول فصول كثيرة هي كالاتي كما يتضح من ملاحظة مقولة الجوهر مثلاً فان الجوهر ابسط من الانواع التي تحته لانها مركبة ومع ذلك فهي اكل فاشرف منه . واما عدم صدقه في الانواع فلأن الانسان مثلاً هو اكثر تركيباً من الحجر لتضعضته متى الحياة والحس والنطق واما الحجر فلا يتضعض الا فصل الجسمية ولا تكبر ان الانسان اكل . وكذا قل في العناصر فانها ابسط من الاجسام المترتبة التي هي مع ذلك اكل واشرف من العناصر فاذا .

فتجيب جواباً بجملاً مخصصاً وفي الجوابين فوائد جلية يجدر بالمطالع الانتباه اليها وحفظها فتقول :

اولاً ان البساطة في عبارة اللاتين يراد بها لا مطلق البساطة بل البساطة التي يقابلها الاتعاج بالاضد كما يظهر للاستأمل من اعتبار منطوق العبارة ومعناها وخصوصاً من المثال الذي يورده اي النار حيث قال « كما هي الحال في النار التي لا يداخلها مزيج من البرودة » فيكون المعنى المراد ان الشيء من اي جنس كان كاملاً كان اقل امتزاجاً بصدفه كان اكثر بساطة واكثر كمالاً في طبيعة جنسه فاكثراً شرفاً كاتار كما كانت اقل امتزاجاً بالبرودة كانت اشدّ حرارة فان لم يمزجها شيء من البرودة فهي آخذة حيثنظر صفاء ما لها من طبيعتها فتكون ابسط ما في جنس الحرارة ومن ثم اكل واشرف فيكون المراد من اسم البساطة صفوة طبيعة الشيء .

وبهذا التفسير يتدفع اعتراض المعترض ويصدق القول بان الله لما كان اكمل كثيراً مما في جنس سائر الموجودات أي انه له الوجود الخاص الذي لا يمازجه شيء من القوة وكذلك وجود كان خلاصاً من التركيب .

العلمة الاولى فان العلمة اشرف من المعلوم . فاذا لا يمكن ان يعرض له

شيء من التركيب .

واما تمثيل المعترض بالجنس على انه ابسط مما تحته وأنه مع ذلك اقل كمالاً فما دونه فلا يستقيم في هذا المقام لان مراد اللاتين باسم الجنس لا الجنس المنطقي الذي هو الكلّي للتضعض بالثبوت لانواعه على ان هذا ايضاً اذا اعتبر من جهة التركيب المادي فهو اشدّ تركيباً مما هو تحته من الانواع كما ستري قريباً . بل مراد اللاتين باسم الجنس الدلالة على طبيعة الجنس كأنها طبيعة وصورة مجردة عن الانواع كطبيعة البياض اذا أخذتها مجردة من المحل القابل، وبهذا المعنى يكون الجنس اكمل من انواعه لتضعضه في نفسه كل كمالات الحيوانية معاً كما ان البياض المجرد عن كل محل يتضعض في نفسه كل درجات البياض .

واما جوابنا الثاني وهو تأييد الاول فنقول لك فيه شرح ما يراد بالبساطة والتركيب وما هي طبيعتها وهذه المسئلة ان واعا فهمك كانت لك المفتاح لحل مشاكل كثيرة سوف ترد في بحر الكتاب فتقول :

البساطة في عرف الفلاسفة على نحوين : ببساطة مادية جسمية وهي ان يكون الجسم غير مركب من جسم آخر كالعناصر الأولى في رأي المتقدمين وفي هذا النوع من البساطة يكون الجسم كاملاً قلّ تركبه من الاجسام تزاوت درجته في البساطة وتناقص في التعقيد والشرف . فان العناصر اقلّ كمالاً من الاجسام المترتبة والمركبة وهذا بين الواضح .

ثم ببساطة يصونها بالصورية والعلوية وهي التي يوصف بها الشيء الذي هو صورة وفعل كما كان يكون اما صورة وفعل صرفاً لا يمازجه شيء من القوة وهو ابسط الاشياء لمقامته لكل نوع من التركيب، وإما فعلاً غير محض كان يكون فعل قوته كما ان النفس فعل الحسد لانها صورته او يكون بالقوة الى فعل آخر تلعب كالكلاك الذي هو بالقوة الى وجوده . وهذا النوع اقل بساطة من الاول ولكنه اقل تركيباً مما دونه ومن ثم اقل

٦ ثم ان كل مركب فالخير فيه ليس خيراً هذا او ذاك الجزء من

كلاً من الاول واكثر كمالاً مما دونه وذلك لان الشيء كلما اشتدت فيه الصورية اي كلما تدنى الى حيز صفاء الفعل الذي له وخصوصاً لزيادة تباعداً من القوة فمن التركيب كما سترى قريباً .

وبقابل هذه البساطة الصورية القولية التركيب الصوري الذي هو اما تركيب طبيعي من مادة وصورة ويسمى التركيب الحواري او من المحل والعرض ويعرف بالتركيب العرضي . واما تركيب متفريقي من الذات والوجود او من الطبيعة والشخص واما احياناً تركيب منطقي من الحسن والفصل . واتوا التركيب هذه يطلق عليها اسم التركيب الباطن . (راجع مطلب ٧ من ٣ جز . ١ من الخلاصة اللاهوتية) . فاذا دقت النظر في انواع التركيب هذه وهي المتعارفة عند عوم الفلاسفة وضع لك ان اركان مثل هذا

التركيب اثنان لا غير هما الفعل والقوة ، اذ ان المادة هي بالقوة الى الصورة التي هي فعلها ، والمحل بالقوة بالنظر الى العرض الذي هو فصل له والذات بالقوة الى الوجود الذي هو الفعل المعطى لما تحقق الحصول في الخارج وكذا الطبيعة هي بالقوة الى فعل الشخص والجنس الى فصله . ولكن الركن الذي يتوقف عليه التركيب ينوع اخص اذا هي القوة لضرورة احتياجها في الوجود الى الفعل . فيحصل مما تقدم انه كلما تكاملت الصورة وتماثلت على المادة في الشيء . للمركب متعماً كان ذلك الشيء . ابعد عن التركيب واقرب من الوحدة والبساطة ، لان الصورة كلما زادت للمادة تكميلاً زادت ابعاداً عن القوة وقرباً من الوحدة اي البساطة . كما يظهر من استقرأ مراتب الصور فان صور العناصر مثلاً لاستقرارها في المادة فانها قليلاً ما تكمّلها وإنما تبقيها في القوة الى افعال المتخرج والحي والحيوان والطق فاذا وردت عليها صورة المتخرج زادت اكمال الامتزاج ثم صورة الحي تريد اكمالاً آخر وكذا تدريجياً بحيث ان الصورة كلما تدرجت في الاستكمال نقصت في المادة شيئاً من القوة فالتركيب وأدناها من الوحدة والبساطة . ولا يقل قائل

اجزائه وانما هو خير الكل ، وقولي الخير اريد به الذي هو باعتبار الخيرية المختصة بالكل والتي هي كمال الكل . وذلك لان الاجزاء بالنظر الى الكل ناقصة كما ان اجزاء الانسان ليست الانسان فان اجزاء العدد السداسي ليس لها كمال السداسي وكذلك اجزاء الخط لا تبلغ في كمالها مبلغ المقدار الذي للخط كله . فاذا ان كان الله مركباً فالكمال والخيرية التي هي خاصة به يكون في كل واحد لا في جزء من اجزائه . وعليه فلا يكون فيه ذلك الخير المحض الثابت له والخاص به ومن ثم فلو كان يكون هو نفسه الخير الاول الاعظم (١) .

ان الصورة اذا زادت المادة تكميلاً وتنقيصاً بما فيها من القوة فان المركب منها ومن المادة يزداد فيه عدد الكمالات فلا ينتهي عنه معنى التركيب لانما نجيب ان الكمالات الحاصلة حينئذ تكون في الشيء . متعددة ومن وجه البساطة فيما انها تكون في غيره متعددة متباينة واما في الشيء . فالعدد بالقوة لا بالفعل . والحاصل ان اسم البساطة في قول القديس توما (كلما كان الشيء اكثر شرفاً كان اشده بساطة) انما يرد بها لا البساطة المادية بل البساطة الصورية التي شرحناها . وعليه فيكون المبدأ الذي وضعه صادقاً

(١) معنى البرهان انه لما كان الله هو الخير الاول الاعظم كان انه ان كان مركباً حصلت خيرية الكل لكلمه من حيث هو كل وفاقاً لتلك الخيرية الاجزاء . ومن ثم كانت الخيرية حالة في شيء . اي في الكل واستفادة لشيء . اي للاجزاء فينتج ان الخيرية فيه تكون من جهة محدودة لان كل ما حل في محل حده المثل فلو اذ ان لا يكون الله الخير الاعظم لاقضاء الخير الاعظم عدم المحدودية أو من جهة اخرى كانت تلك الخيرية مستفادة لشيء . فلا تكون الخيرية الاولى لان ما هو مستفاد لشيء ليس

و٧ ايضاً لكل كثرة لا بُدَّ من وجود الوحدة قبلها ولكن في كل ركب كثرة فاذا لا بُدَّ من ان ما هو قبل كل شي . واعني به الله يكون بمزل عن التركيب .

الفصل التاسع عشر

في ان الله ليس فيه شي . بالقسر ولا ما هو دون الطبيعة
ومما تقدم يتحصل ان الله ليس فيه شي . قسري ولا ما هو دون الطبيعة (١) وذلك :

١ لان كل ما يوجد فيه شي . قسري وما دون الطبيعة كان فيه شي . مزيد عليه ضرورة أن ما كان من جوهر الشي . فيستحيل أن يكون قسرياً أو دون الطبيعة . وما من شي . بسيط له في نفسه شي . مزيد عليه اذ يلزمه حينئذ التركيب منه . فاذا لما كان الله بسيطاً وقد بيناه في الفصل السابق كان من المستحيل ان يكون فيه شي . قسري ودون الطبيعة .

٢ ايضاً لان الضرورة الحاصلة عن القسري ضرورة الاكراه بكون أولاً له . فاذا ان وضعنا في الله شيئاً لا يثبت له الكمال الخاص بإفاده فلن يكون الله الخبر الاول والاعظم . وهذا يلزمه ان وضعناه مركباً . (١) القسري على ما مر في ارسطو والتدبير توما هو ما يحصل في الشي . من بدأ خارج وليس في الشي . ميل اليه بل الى ضدّه . ورسمه ايضاً ارسطو بانه ما يعوق ويتع من انحياز الميل الطبيعي او الشهوة الارادية وهو امر عجز وموئل واما ما هو دون الطبيعة فهو ما يحصل في الشي . عن مبدأ خارج وليس في الشي . ميل اليه ولا تفوق منه بل نسبته اليه على السواء . وبهذا يختلف القسري عما هو دون الطبيعة . ثم اعلم ان ارسطو يثبت هذه القضية التي نحن في صددنا في قسم ٢ لك من الالفاظ .

هي ضرورة ناشئة عن شي . آخر (١) وليس في الله ضرورة عن شي . آخر وانما هو ضروري بذاته وعلّة للضرورة في الاشياء الاخرى . فاذا ليس في الله شي . مكروه عليه وقسري .

و٣ ايضاً كل شي . يوجد فيه امر قسري فيمكن أن يوجد فيه شي . غير الذي يصلح بذاته لذلك الشي . لان القسري يضاد ما هو موافق للطبيعة . ولكنه يستحيل ان يكون في الله امر دون ما هو ثابت له باعتبار ذاته اذ انه باعتبار ذاته واجب الوجود كما بيناه (٢) فاذا يستحيل ان يكون في الله امر قسري .

و٤ ايضاً فان كل ما فيه شي . قسري وغير طبيعي فشأنه ان يتحرك عن آخر . لان القسري ما كان مبدأه من الخارج مع عدم مساعدة متحمل القسر (٣) . والله غير قابل للحركة بتة كما قد

(١) قال « الضرورة الحاصلة عن القسر » لان ما يوقمه الاكراه او القسر هو ضروري وهو المعنى الثالث للضروري كما قاله ارسطو في المحل المذكور ولهذا من يقع عليه الاكراه يقال انه مضطر وقيل بالضرورة الملجئة . ثم زاد ارسطو قال والقسري عجز وموئل لان الضرورة التي تجبرنا على فعل ما نكره ولا ميل لثاله اياها هي علة للعجز ومن هذا يتشذ بهاتان اخرتا لاتبات هذه القضية وهو ان القسري عجز والله براء . من كل عجز فاذا لا قسريه . (٢) لان ما هو ضروري الوجود اي واجب الوجود بذاته فضرورته له من نفس جوهره ويستحيل ان يكون على خلاف ما هو لأن هذا تعريف الضروري الحصري كما علمه ارسطو فاذا لو امكن ان يوجد في الله شي . قسري لوجد فيه ضروري ليس له من ذاته وكان على خلاف ما هو من ذاته وكان باقوة الى هذا الضروري القسري وهذا محال . (٣) زد ان محتمل القسر يمنع تسمية للتعريف .

بناءً . فإذا لا يمكن ان يكون فيه شيء قسري وغير طبيعي (١) .
وعلى هذا مبنى ما قاله الفيلسوف « في ك ه من الالهييات » من
ان الاشياء التي هي ازلية وغير متحركة ليس يكون فيها شيء
قسري ولا دون الطبيعة .

الفصل العشرون

في ان الله ليس يحسم (٢)

١

وما تقدم يتبين ان الله ليس يحسم وذلك :

١ لان كل جسم لما كان متصلًا كان مركبًا وله اجزاء والله

(١) اي ان الابرار منه ضرورة بل له ضرورة عدم التشديد وهي
ضرورة عالية في الكمال والسعادة كما قال اريسطو في المحل نفسه .

(٢) بعد ان نفى عن الله التركيب يوجه الجدل لانتقل الى التفصيل
تدريجياً لنهيم المطالع الى معرفة الله معرفة آئين وأكد ، فأتى على نفى اشخاص
انوع التركيب عن الله . ولا كان التركيب إما تركيباً من شيء واما
تركيباً مع شيء ، سلب اولاً عن الله كل تركيب من شيء آخر ثم (في
ف ١٦ وما يليه) كل تركيب مع شيء آخر . وأما التركيب من شيء
فإنما أنه تركيب كمي . وعقد له هذا الفصل ، واما تركيب من شخص
وطبيعة فبحث عنه (ف ٢١) وإما من الوجود والذات (ف ٢٢) واما
تركيب من محل وعرض (ف ٢٣) وإما شيئاً تركيباً من جنس
وفصل (ف ٢٤) . اما الفصل الذي نحن في صدده فقد أتى اثباته فيه
على ثلاثة امور فذكر الادلة العامة ثم أورد أدلة اريسطو واشهرها زيف
ادلة الأقدمين . وان اريسطو في (ف ٢٠ ك ٨ في الباع الطبيعي)

ليس مركباً كما تبين ف ١٨ . فإذا ليس يحسم .

٢ وايضاً كل ك ه فانه من وجه ما بالقوة فان المتصل منه منقسم
بالقوة الى غير النهاية والمنفصل منه اي العدد قابل لزيادة الى غير
النهاية . وكل جسم فهو ك ه فإذا كل جسم انما هو بالقوة . والله ليس
بالقوة بل انما هو فعل محض كما تبين ف ١٦ . فإذا ليس الله يحسم .

٣ وايضاً لو كان الله جسماً لوجب ان يكون جسماً من الاجسام
الطبيعية لان الجسم التعليمي (الحسابي Mathematicum) ليس

موجوداً بذاته . كما يبرهن عليه الفيلسوف في (ف ه ٣ الهيات)
لان الاقطار أعراض ولكن الله ليس يحسم طبيعي لانه غير قابل
للتحرك كما تبين (ف ١٣) وكل جسم طبيعي انما هو متحرك . فإذا

ليس الله يحسم .

وأيضاً ان كل جسم انما هو متناه سواء كان مستديراً أو

مستقيماً مستطيلاً كما اثبت الفيلسوف (في ك ١ في السما والعالم ف ٨)

وكل جسم متناه فيمكننا ان ندركه بالعقل والتصور شيئاً يفوقه عظماً

وسمواً . وعليه فلو كان الله جسماً لا يمكننا ان نتصور بالعقل

والخيال شيئاً اعظم منه فلا يكون الله اعظم في تعقلنا . وهذا محال .

فإنه اذاً ليس يحسم .

يستتبع كون المحرك الاول اي الله ليس يحسم ولا بقوة في

جسم من أن التحريك بمحركة تدوم زماناً غير متناه يقتضي قوة غير

متناهية . كما ترى في المتن . واثبت ابن سينا هذه القضية في كلامه

من بساطة الله (راجع ف ه . مقالة ١ قسم ٢ ك ١ في ترجمتنا للنجاة مع الحاشية .

وهو أيضاً ان معرفة العقل لحي أكد وأيقن من معرفة الحس وللحس في طبيعة الاشياء موضوع موجود . فإذا وللعقل أيضاً موضوعه . ولكن على حسب مرتبة الموضوعات تكون مرتبة القوى وكذلك التمييز بينها . فإذا في طبيعة الاشياء معقول ما هو فوق المحسوسات جمعا . وكل جسم موجود في طبيعة الاشياء انما هو محسوس . فإذا لا بُد ان يكون فوق كل الاجسام شي . أشرف منها (١) . فإذا ان كان الله جسماً فلا يكون هو الموجود الأول الاعظم .

و٦ أيضاً ان كل جسم غير حي فالحس المحي افضل وأشرف منه . وكل جسم حي فحياته افضل منه لأنه بها يشرف سائر الاجسام . فإذا ما ليس شي أشرف منه لا يكون جسماً . وهذا هو الله . فإذا ليس الله جسماً .

٢

و٧ أيضاً فان للفلاسفة (كما ورد ٨ ك من الطبيعة) بينات وحججاً قاطعة توسلوا بها الى اثبات ما نحن في صددده وعمدتها ازالة العالم . وسلخوا فيها المسلك الآتي وهو :

(١) تحرير هذا الدهان هو لما كانت مرتبة الموضوعات بحسب مرتبة القوى وجب ان يكون لكل قوة موضوع خاص بها والحال معرفة العقل هي أكد واشرف من معرفة الحواس فإذا لا بُد وان يكون للعقل موضوع اشرف من موضوع الحواس ليس يكون محسوساً بذاته ولا بطريق العرض . فإذا ان كان الله جسماً كان فوقه موضوع اشرف منه . اي شي . ليس يحسم

ان كل حركة سرمدية يجب ان يكون المحرك الاول فيها غير متحرك . لا بذاته ولا بالعرض . كما اتضح مما سلف (١٣ ف) . وجرم السماء متحرك على الاستدارة بحركة سرمدية . فإذا محركه الاول ليس يتحرك . لا بذاته ولا بالعرض . وما من جسم يحرك بالحركة المكانية (١) الا ويكون هو متحركاً لوجوب وجود المحرك والمتحرك معاً . وعليه فكل جسم يحرك يجب ان يتحرك ليكون مصاحباً للجسم الذي يتحرك عنه (٢) .

ثم ما من قوة في الجسم (٣) تكون محركاً ما لم تتحرك هي أيضاً بالعرض لأنه إذا تحرك الجسم فقوة الجسم تتحرك معه بالعرض . فإذا المحرك الاول للفلك السماوي ليس يحسم ولا قوة في جسم . والذي تنتهي اليه حركة السماء في آخر امرها انتهاءها الى المحرك الاول الذي لا يقبل الحركة انما هو الله . فإذا ليس الله يحسم .

(١) يريد «الحركة المكانية» الحركة المكانية المحضة التي هي تحريك التحرك ونقلته بجرده دفع المحرك لا بأثر يوجده المحرك في التحرك يكون (اي ذلك الاثر) هو نفسه مبدأً صورياً للحركة كما هي الحال في المغناطيس الذي يحرك الحديد جذباً اليه بإيجاده فيه هيئة تكون هي المبدأ الصوري لحركة الانجذاب من دون أن يتحرك المغناطيس مع الحديد المجذب .

(٢) لان الدفع يقتضي الماسة .

(٣) المراد بالقوة في الجسم القوة الجيبانية الممتدة في الجسم لامتداده لا القوة التي تكون في الجسم غير منقسمة بالتساوي . اعني التي تكون كلها في كنهه وكلها في كل جزء من اجزائه كالنفس في الجسد كما سيعر بك قريباً .

و^١ ايضاً ما من قدرة غير متناهية (١) تكون قدرة حائلة في عظم.

(١) اعلم ان التناهي واللاتناهي يقالان بالذات على ما هو كماله بالذات وليست القوة بما يقال عليه كماله بالذات لانها داخلة في مقولة العكسيف . وكذا ليس شيء من صور الأجسام غير المقادير بكم بالذات، فمن ثم حمل التناهي واللاتناهي على القوة حمل بالاشتراك او المجاز لاجل نسبة لها الى ما هو كماله بذاته . فان القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالإضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء الفعل منها . فالتناهي واللاتناهي يقالان اذاً على القوة من ثلاثة أوجه : من وجه شدة ظهور الفعل ومن وجه تعدد الافعال ثم من وجه مدة بقاء الفعل متواصل الى أمد ما .

فما كان من القوة متفاوتاً بنوع الشدة، كان متناقصاً بنوع المدة؛ بنوع انه يفعل مثل فعل الاضعف في مدة من الزمان انقص ضرورة ان القوة اذا حركت اشدة فان مدة حركتها تكون اقصر بلوغها النهاية الوجودية او المفروضة بلسرعة مدة وبمسكها القوة التي تنقص شدة فان مدة حركتها تكون اطول لقواضي بلوغها الى النهاية التي تبلغها القوة الاشد في مدة متساوية .

واما اللاتناهي في المدة واللاتناهي في المدة فيختلفان باختلاف الاعتبار لان اعتبار المدة في ما له ثابت واحد، اذ المراد بالمدة مدة البقاء ومعنى البقاء الثبات واما اعتبار اللاتناهي في المدة فالما هو فيما يتلشى كاللاتناهي في الحكم المنفصل التي اجزاؤه ليست ممتدة .

و^٢ هل يمكن ان يكون كمال متصل موجود الذات ذا وضع غير متناهي او كمال منفصل اي عدد مرتب الذات موجود ممتد لا متناهياً؟ فالجواب كلاهما عليه اجابة لايمية، وقد برهن عليه ابن سينا في الطبيعيات (فصل في النهاية واللاتهاية نقلاً عن ارسطو) والمراد بالمرتب الذات في العدد ان يكون بضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته لا ما كانت فيه الاجزاء لا تتناهي وليست

وقدرة المحرك الاول قدرة غير متناهية . فاذا لا تكون في عظم . وعليه فان الله الذي هو المحرك الاول لا يكون جسماً ولا قدرة في جسم .

اثبات المقدمة الاولى هو انه ان كانت القدرة في عظم ما غير متناهية، فإما ان تكون في عظم متناهي او غير متناهي . ولكن العظم غير المتناهي لا وجود له كما اثبت الفيلسوف (في ف ٥ ك ٣ من الطبع وفي ل ١ في السما والعالم) . ثم العظم المتناهي يستحيل ان يكون ذا قدرة غير متناهية . ومن ثم ولا واحد منها اي من العظمين يمكن ان يكون ذا قدرة غير متناهية (١) اما كون العظم المتناهي يستحيل ان يكون ذا قوة غير متناهية فالبرهان عليه هو هذا : ان الاثر الذي تفعله القدرة الاضغر في اطول مدة من الزمان يوازي الذي

مما او كانت ذات عدد غير مرتب في الطبع ولا في الوضع . قاله ابن سينا في الحل المذكور .

و^٣ المقصود في هذا الفصل ان كان وجود كمال متصل موجود الذات ذي وضع غير متناهياً، فهل يمكن ان تحمل في مثله قوة غير متناهية من جهة الشدة او جهة المدة بمعنى ان تلك القوة تحرك طوال الابد؟ فالجواب عليه ايضاً بالنفي وهذا ما اثبت الماتن هنا نقلاً عن ارسطو . وابن سينا يبسط هذه البراهين نفسها مع تصرف في كتابه في الطبيعيات (النجاة) الذي ترجمناه الى اللاتينية .

(١) وإلا كان كل من العظمين يحرك في الآن والحركة في الآن متممة كما اثبت الفيلسوف ل ١ في الطبيعيات . وتري برهان ذلك في ما يلي من كلام الماتن .

تفعله القدرة الأكبر في مدة أقصر أيًا كان ذلك الأثر أعني سواء كان من قبيل الاحالة والتغير أو من قبيل الحركة المكانية أو من قبيل حركة أخرى أية كانت .

والقدرة اللامتناهية هي أعظم من كل قدرة متناهية . فإذا لا بُدَّ من أن تفعل أثرها بمدة أقصر وبتحريك أسرع مما تفعله كل قدرة متناهية . وليس يتفق أن يتم لها ذلك في مدة أقصر تكون (هذه المدة) هي الزمان . فبقي أن يتم لها ذلك في ما لا ينقسم من الزمان . وعليه فيكون كل من التحريك والتحرك والحركة حاصلًا في الآن . وقد أثبت الفيلسوف نقيض هذا (في ف ٣ ك ٦ من الطبيع) ولما أن القوة اللامتناهية في جسم متناه لا يمكنها أن تحرك في الزمان فإليك دليله : لا يمكن القدرة اللامتناهية (أ) فلنأخذ جزءًا منها (ب) فيكون هذا الجزء إذا تحرك بمدة أطول ، ولكن لا بُدَّ من أن يكون بين هذا الزمان الذي يحرك فيه الجزء . والزمان الذي فيه تحرك القوة كليهما تناسب ما ، إذ أن كلا الزمانين متناهي فلنفترض أن هذه النسبة بين هذين الزمانين هي نسبة عشرة أضعاف ، فإن فرض هذه النسبة أو غيرها ليس يقدر بهذا البرهان ولا يتقص من قوته فإن زدنا هذه العشرة الأضعاف على القدرة المتناهية المذكورة فيجب أن تنقص من الزمان بقدر نسبة ما زيد على القوة المتناهية إذ أن القوة الأعظم تحرك في مدة أقصر .

فإذا أن زدنا على هذه القوة العشرة الأضعاف من الشدة فهذه القوة تحرك في مدة من الزمان هي عشر الزمان الذي كان يحرك

فيه الجزء . الأول المفروض من القوة اللامتناهية أعني به (اب) . مع أن هذه القوة التي هي عشرة أضعاف هي قوة متناهية لأن لها نسبة معينة إلى قوة متناهية . فبقي إذا أن القوة المتناهية والقوة اللامتناهية تحركان في زمان متساو وهذا محال .

فإذا القوة اللامتناهية في عظم متناه لا يمكنها أن تحرك في زمان ما (١) .

وأما كون قوة المحرك الأول غير متناهية فدليله : أنه ما من قوة متناهية يمكنها أن تحرك طوال زمان غير متناه . وقدرة المحرك الأول تحرك طوال زمان لا متناه ، لأن الحركة الأولى سرمدية . فإذا قدرة المحرك الأول غير متناهية .

وأثبت المقدمة كما يلي : لو كانت قوة متناهية في جسم ما تحرك طوال زمان غير متناه لكان جزء هذا الجسم الذي له جزء القوة يحرك في مدة أقصر لأن الشيء كلما كان أعظم قوة كان في مكنته أن يواصل حركته إلى مدة أطول . وهكذا يكون الجزء المذكور يحرك في زمان متناه والجزء الأكبر يمكنه أن يحرك في مدة أطول . وهكذا يكون دائمًا أعني بقدر ما يزداد من الشدة على قوة المحرك يزداد على مدة الزمان بنسبة واحدة .

ولكن هذه الزيادة إذا كررت مراراً فأنها لا بحالة تبلغ إلى كمية الكل بل تتوقف أيضاً . فإذا الزيادة من جهة الزمان قبلت كمية

(١) فإذا كل من التحريك والتحرك والحركة يكون لا في الزمان بل في الآن وهذا محال .

الزمان الذي يحرك الكل فيه . ولكن الزمان الذي يحرك فيه الكل قد قيل انه غير متناه . فاذاً الزمان المتناهي يقتدر الزمان الغير المتناهي وهذا محال .

٣

الاعتراضات وحلها .

ولكن هذا المسلك تقوم عليه اعتراضات كثيرة :

اولها انه يجوز تقدير ان ذلك الجسم الذي يحرك الحركة الاولى ليس منقسماً كما يتضح ذلك في الجسم السماوي . والبرهان المذكور مبني على ان ذلك الجسم منقسم ، والجواب على هذا ان القضية الشرطية التي يكون مقدمها محالاً قد تقع صادقة حتى لو فرض شيء ينقض صدق تلك القضية ، لزم المحال ، كما لو ابطال أحد صدق هذه الشرطية وهي : « ان كان الانسان يطير فله اجنحة » لزم المحال . وبهذا المعنى ينبغي فهم طريقة الاثبات المذكور . لان هذه الشرطية « ان كان جسم الفلك منقسماً فيكون جزءه اقل قوة من الكل » هي صادقة ولكن هذه الشرطية يرتفع صدقها منتقضاً ان وضع المحرك الاول جسماً لا يلزم عن ذلك من الحالات . وعليه كان هذا بين الاستحالة وبمثل هذا الجواب يمكن ان يجاب فيما اذا وقع الاعتراض على ازدياد القوى المتناهية . لانه لا يجوز ان يكون في طبائع الاشياء قوى تكون بحسب كل نسبة تكون للزمان الى اي زمان كان ومع ذلك فالشرطية التي يحتاج اليها في البرهان المذكور لثا هي صادقة .

٢ الاعتراض الثاني ان الجسم وإن كان متجزئاً (اي شأنه ان

يتجزأ) فيمكن مع ذلك ان توجد في الجسم قوة لا تتجزأ بتجزؤ الجسم كالفنفس الناطقة فانها لا تتجزأ بتجزؤ الجسم .

والجواب عليه ان الطريقة المذكورة لا يُبرهن بها على أن الله ليس متجداً بجسم كاتحاد النفس الناطقة بالبدن الانساني بل أنه ليس بقوة في جسم كالفنفس المادية التي تنقسم بانقسام الجسم (١) . ولهذا أيضاً يقال في العقل الانساني إنه ليس جسماً ولا قوة في جسم . وأما أن الله ليس متجداً بجسم كالنفس فالدليل عليه غير هذا .

٣ الاعتراض الثالث هو انه ان كانت كل قوة حادثة في جسم اثنائي متناهية كالجسمين من الطريقة المذكورة وكان لا شيء يمكنه بقوته المتناهية ان يدوم زماناً غير متناه . فينتج انه ما من جسم يمكن ان يدوم بقاءه زماناً غير متناه . وهكذا يكون فلك السما عتيداً فساداً بالضرورة .

(١) سهل عليك فهم هذا البرهان اذا علمت ان الصور التي يفعل بها التي . منها ما هي في حد ذاتها غير منقسمة واذا حلت في محل فتحل غير منقسمة ايضاً وهي التي تحمل كلها في المحل حادها في المحل المساوي وتكون كلها في كل جزء من اجزاء المحل المساوي كالنفس الناطقة في البدن الانساني . فهذه لا تنقسم بانقسام المحل لانها كلها في كل جزء منه . ومنها ما هي في حد ذاتها غير منقسمة واكتها اذا حلت في محل فيطرا عليها الانقسام والاستداد بطريق العرض كالابيض مثلاً واللون والحرارة والبرد وماشاكل . ومثل هذه اذا كانت منفصلة عن المحل فلا تقبل القسمة بالكم . وما اذا وجدت في المحل تنقسم وتجدد بانقسامه وامتداده لانها وان كانت كلها في كل المحل فليست في كل جزء منه . ومثل هذه القوة يوصف بأنه مادي . والبرهان المورد في المتن يثبت ان الله ليس من جملة هذه القوى المادية فانها

وهذا الاعتراض قد أجاب عنه البعض بأن الفلك السماوي باعتبار القوة التي له في نفسه إنما هو قابل للزوال ولكنه يستفيد دوام بقائه من آخر له قوة لا متناهية . ويظهر أن هذا الحل تقوم عليه شهادة افلاطون حيث يمثل الله غاطباً للأجرام السماوية قائلاً : إنكّن من طابعك أن تكن منحلّات وأما بارادتي فانتن غير منحلّات لأن ارادتي أقوى من علاقتك .

إلا أن الشارح (١) في ك ١١ من الالهيات 'يخطئ' هذا الحل لأنه من المستحيل عنده أن ما هو في ذاته ممكن أن لا يوجد يستفيد من غيره . دوام الوجود ، إذ يلزم عن ذلك أن الفاسد ينقلب غير فاسد ، وهذا على رايه محال . ولهذا أبدى جواباً من عند نفسه فقال : كل قوة في الفلك السماوي فانما هي قوة متناهية ومع ذلك فليس ينبغي أن تكون فيه كل قوة ، فان القوة التي للفلك على ما رآه اريسطو (في ك ٨ من الالهيات) إنما هي القوة الى الابد لا الى الوجود ومن ثم لا يجب أن يصكون فيه قوة الى الوجود .

ولكن ينبغي أن تعلم أن جواب الشارح هذا غير كاف . لأنه وإن سلمنا أن ليس في الفلك السماوي قوة شبيهة بالقوة الانفعالية الى الوجود وهي قوة المادة ، فإن فيه مع ذلك قوة اشبه (٢) بالقوة

(١) يعني به ابن رشد .

(٢) قال « اشبه بالقوة الفاعلة التي هي قوة ار فضيلة الوجود » لأن القوة على الوجود وان كانت متعلقة بالصورة لا بالمادة لأنها هي المعطية للمادة الوجود فع ذلك ليست ، أي الصورة ، هي المبدأ الفاعل بمصر المعنى ولكنها

الفاعلة . وهي قوة الوجود اذ ان الفيلسوف (في ك ١ من في السماء والعالم) قد صرح قائلاً ان للسماء قدرة على ان توجد دائماً . ولهذا كان الاولى ان يقال انه لما كانت القوة تقال بالقياس الى الفعل وجب ان يكون الحكم فيها بحسب نوع الفعل والحركة باعتبار حقيقتها ذات كم وإمتداد ، ولهذا فان دوام بقائها اللامتناهي يقتضي ان تكون القوة للحركة لا متناهية ولكن الوجود ليس له شيء من الاقتدار الكمي وخصوصاً في الشيء الذي وجوده لا يتوره تغيير كما هو جرم السماء . فليس يجب اذاً ان تكون قوة الوجود في الجسم المتناهي غير متناهية وان دام بقاؤه الى اللاتماهي . لانه سواء على الشيء ان يبقى بقوة الوجود آنأً واحداً او زماناً غير متناه ، لان الوجود الذي لا يتغير لا يقارنه الزمان الا بطريق العرض . (١)

تقرب من المبدأ التسامع في الملية ولهذا لم يقل انها القوة الفاعلة بل اشبه بالقوة الفاعلة .

(١) لكي نقهر قوة هذا الوجود يجب ان تعلم ان الزمان لما كان مقدار الحركة لا يقع تحته الا ما يقارنه الحركة والتغير ، والوجود الجوهرى من حيث هو كذلك وان كان في حد ذاته لا يقع تحت الزمان فقد يقع تحته اذا قارنته الحركة والتغير . ويقتلر تقدّر الزمان لا بحالة . ودوام وجوده متغيراً ومتحركاً الى ما لا نهاية له من الزمان يستلزم ضرورة وجود قوة غير متناهية تعطيه دوامه اللامتناهي لاقتضاء العلول علة موازية ومناسبة له . واما الوجود الذي لا يلحقه تغير فدوامه زماناً غير متناهي لا يقتضي قوة غير متناهية لانه لما كان غير داخل في مقدار الزمان لمدى تغيره فالبقاء آنأً واحداً أو زماناً غير متناهي سواء فيه ، إذ ان قياس دوامه قياس مستمر وغير متجزئ . (عن الشارح بتصرف) .

وهو الاعتراض الرابع هو هذا وهو: انه لا يظهر ان الذي يحرك في زمان غير متناه من الضرورة ان يكون له قوة غير متناهية ، ان كان من الحركات التي لا تتغير ولا تضعف ولا تخور بالحركة لان مثل هذه الحركة لا تنقص شيئاً من قوتها ، وعليه فاذا حركت مدة من الزمان فيمكنها ان تحرك بعد ذلك مدة من الزمان لا تكون اقصر من الاولى . ففوق الشمس مثلاً متناهية ولكن لان قوتها هذه الفاعلة لا تنقص بفعلها فلا يمكنها بحسب طبيعتها ان تفعل فعلها في هذه الاشياء السفلية الى زمان غير متناه .

فنجيب عليه انه ليس جسم يحرك ما لم يكن متحركاً من غيره كما ثبت فيما تقدم في ١٣ وعليه اذا اتفق ان جسماً لا يتحرك عن غيره فيلزم ايضاً انه لا يحرك وكل شيء يتحرك عن غيره انما فيه القوة الى المتضادات ، لان حدود الحركة متضادة (١) ومن ثم كان ان كل جسم يتحرك اذا اعتبر في حد ذاته كان ممكناً ان لا يتحرك . وما يمكنه ان لا يتحرك فليس له في نفسه ان يتحرك زماناً دائماً ولا ان يحرك زماناً دائماً .

فالبرهان المتقدم اذاً انما مأخذه من القوة للمتناهية التي هي لجسم متناه والتي لا يمكنها من ذاتها ان تحرك زماناً غير متناه . ولكن الجسم

(١) لان حركة ما يتحرك عن غيره ليست منه بل من الغير فانما هو يتحرك اذا حركه ذلك ويسكن اذا لم يحركه . فهو اذاً في حد ذاته في القوة الى التحرك واللاتحرك ، وحدود الحركة متضادة فهو اذاً في القوة الى المتضادات ، بحيث انه اذا كان في حد من الحركة فهو في القوة الى التحرك الى الحد الاخر بفعل المحرك له . ويراد بالحد ما تنتهي اليه الحركة .

الذي هو بذاته ممكن ان يتحرك وان لا يتحرك وان يُحرك وان لا يحرك فيمكنه ان يستفيد دوام حركته من غيره وذلك الغير يجب ان لا يكون جسماً . ولهذا وجب ان يكون المحرك الاول غير جسم ، واذا كان هذا كذلك فلا مانع من جهة الطبيعة أن الجسم المتناهي الذي يكتسب من غيره تحركه يكتسب ايضاً دوام التحريك . فان الفلاس السائوي الاول باعتبار الطبيعة يمكنه ان يحرك الأجرام السائوية السفلى حركة مستمرة دائماً بان كره تحريك أخرى . وكون الجسم الذي هو من ذاته في القوة الى التحرك واللاتحرك يستفيد من غيره استحرار حركة دائماً على ما قاله الشارح (في ك ١٢ من الالهيّات) ليس مستحيلاً كما فرضت استحالة اكتسابه دوام الوجود ، ذلك لان الحركة انما هي أثر موقع من المحرك على المتحرك ، ولهذا يجوز أن يستفيد المتحرك من غيره دوام الحركة وبخلاف الوجود لان الوجود شيء . مستقر ثابت وساكناً في الوجود وعليه فما كان من ذاته بالقوة الى الوجود فهذا على ما قاله الشارح نفسه لا يمكنه والطبيعة على مجراها ان يكتسب من غيره دوام الوجود .

وهو يعترض خامساً أن المسلك المذكور لا يستفاد منه دليل راجع على ان لا وجود القوة اللامتناهية في العظم أولى من وجودها في خارج العظم لانه على كلا الحالين يلزم ان تكون القوة بحركة لا في زمان (١) .

(١) معنى الاعتراض انه كما ان القوة اللامتناهية اذا كانت حادثة في عظم فيلزم على مذهب ارسطو المذكور ان لا تتم حركتها في الزمان بل في

والجواب عليه ان التناهي واللاتناهي انما هما في الجسم العظم والزمان والحركة باعتبار سبب واحد كما ورد البرهان على ذلك (في ك ٦٠٣ من الطبيع) ولهذا كان اللاتناهي في الواحد من هذه رافداً للنسبة المتناهية في غيره . واما ما كان من القوى المادية عن العظم والحجم فليس التناهي واللاتناهي فيها مقولين الا باشتراك الاسم وعليه فهذا المسلك البرهاني لا محل له في مثل هذه القوى (١) .

والاحسن ان يقال جواباً على ذلك ان للسبب محركين احدهما قريب والاخر بعيد فالقريب ذو قوة متناهية وعنه يحصل أن يكون لحركة السبب سرعة متناهية، واما البعيد فذو قوة لا متناهية وهذا يجعل ان نكون للسبب حركة ممكنة البقاء الى اللانهاية وهكذا

الآن فنكذلك اذا كانت لا في جسم يلزم المبالغة نفسه وهو استحالة حصول الحركة بدون الزمان ضرورة ملازمة للزمن للحركة لانه مقداره .

فاذاً كونه يستحيل أن القوة تحرك لا بالزمان لا يلزم فقط أنه لن يوجد قوة غير متناهية في المقام بل يلزم انه ليس يوجد قوة لا متناهية على الاطلاق .

(١) ان المات يدفع هذا الاعتراضات بثلاثة اجوبة اولها هو هذا وهو لا ينشأ ومقاده: ان مائنة القوة التي هي في الجسم بالقوة المادية عنه غير صحيحة لان التناهي واللاتناهي المقولان على القوة التي هي في خارج الجسم. انما يقالان باشتراك الاسم، ولهذا فلا يلزم من لا تنامي هذه القوة رفع النسبة المتناهية في الزمان والحركات . وبجلاها القوة المبالغة في الجسم لانها تكون متناهية اولاً متناهية بحسب تنامي اولاتناهي الزمان والحركة . ومن ثم كان اللاتناهي في واحد من هذا رافداً للنسبة المتناهية في غيره . الا ان التقليد ثوما لا يصوب هذا الجواب بل يقيحه في الجواب التالي .

يتضح أن القوة اللامتناهية التي لا تحل في العظم يمكنها ان تحرك في الزمان لكن لا مباشرة واما القوة المبالغة في العظم فلا بد لها من أن تحرك الجسم مباشرة، اذ ليس جسم يحرك الا ويكون متحركاً . ومن ثم اذا حركت فينتج أنها تتحرك لا في الزمان ولكن احسن ما يمكن ان يقال في هذا هو ان القوة التي ليست حالة في الجسم انما هي عقل وتحرك بالارادة (١) فنكون حركتها بحسب اقتضاها المتحرك لا بحسب نسبة طاقتها . واما القوة المبالغة في الجسم فلا يمكنها ان تحرك الا بضرورة الطبيعة اذ قد ثبت بالبرهان ان العقل ليس بقوة في جسم . وعليه فان هذه القوة تحرك بالضرورة على حسب نسبة ما لها من الكم . فيحصل من ثم انها اذا حركت فتتحرك في الآن .

فاذا تقرر هذا وانحلت المشكلات المتقدمة فبرهان اريسطو يكون مستقيماً صحيحاً .

(١) يريد بهذه القوة الاولى والبيدة للحركة فلما كانت هذه القوة عقلاً كان تحريكها من ارادة ومن اجل غاية . وعليه فلا تستنفذ - واما في التحريك بل تلاحظ طبيعة المتحرك وقابليته مع التامة التي تكون الحركة من اجلاها . والحركة في الان لا تطبقها طبيعة المتحرك لمنازاة تحركه لان، ولا تقتضيها التامة المقصودة . وعليه فالقوة الاولى التي هي عقل تحرك في الزمان مراعاة لطبيعة المتحرك وللتامة . واما القوة التي هي في الجسم واعني بها القوة للحركة الثانية فانها هي صورة الجسم المادية فتكون حركتها بالضرورة بحسب طبيعتها وعلى قدمها من الملائمة فيلزم اذا حركت ان تحرك في الان .

ويستدل أيضاً على أن الله ليس بجسم من أن كل حركة صادرة عن محرك جسمي فليست تكون متواصلة وعلى قياس واحد مطرد (١) وذلك لأن المحرك الجسماني في الحركة المكانية إنما يحرك بالجذب أو بالإبعاد والدفع وكل ما يُجذب أو يُدفع ليست تكون نسبته إلى محركه منذ بداية الحركة إلى نهايتها نسبة واحدة، إذ قد يكون تارة أبعد وتارة أقرب إليه. فإذ لا يمكن لجسم ما أن يحرك حركة متواصلة وعلى غلط واحد مطرد، والحركة الأولى متصلة وعلى غلط واحد كما تبين في ك ٧ من الطبيعيات. فإذا المحرك الأول للحركة الأولى ليس بجسم.

أيضاً ما من حركة من أجل غاية تخرج من القوة إلى الفعل يمكن أن تكون مستمرة أبداً لأنها تنقطع وتسكن عند حصول الفعل. فإذا أن كانت الحركة الأولى دائماً أبداً فلا بُد من أن تكون من أجل غاية دائمة الاستمرار وبالفعل من كل وجه (٢). وليس شيء

(١) قال الشارح أن هذه القضية وهي «ليست حركة صادرة عن محرك جسماني تكون متواصلة وجارية على قاعدة مطردة» يشترط لصدورها أن تكون الحركة صادرة عن محرك جسماني هو المحرك الأول والاصل لا من محرك هو آلة، كما هي حركة الانفلاك السفلية اليومية فإنها متواصلة وجارية على قاعدة واحدة وذلك لا لأن محركها محرك أصلي لها، بل لأن محركها آلة يحرك بها العقل المحرك الأول.

(٢) ويعترض على هذا أن انقطاع الحركة وسكونها عند بلوغ الغاية مطلق الصدق سواء كانت الغاية مما يخرج من القوة إلى الفعل أو مما هو

من الأجسام ومن القوى التي هي في الأجسام هذه صفة، لأن جميع هذه متحركة بذاتها أو بالعرض. فيحصل أن غاية الحركة الأولى ليست بجسم ولا قوة في جسم.

ولكن الغاية التي ترمي إليها الحركة الأولى إنما هي المحرك الأول الذي يحرك تحريك المشوق المشتبه وهذا إنما هو الله. فإذا ليس الله بجسم ولا قوة في جسم.

هذا ولئن كانت ازلية حركة السماء منقوضة بمقتضى معتقداً كما سنوضحه في ف ٣٦ من ك ٢ وف ٣٧ من ك ٣ من هذا المؤلف فيبقى مع ذلك صحيحاً أن هذه الحركة لن تنعدم ولن تنقطع لو هن أو عجز يطرأ على المحرك أو فساد يفسد جوهر المتحرك إذ لا يظهر أن حركة السماء يلحقها فتور أو خوار على تمادي الزمان ودوامه، وعليه فالادلة المذكورة لا تفقد شيئاً من قوتها الإثباتية (١).

بالنقل دائماً فإنه عند حصول الصحة التي تستخرج من القوة إلى الفعل تبطل معالجة الصحة وكذا إذا بلغ الجسم التئيل عملاً الأسفل تبطل حركته. والجواب على هذا كما قال الشارح، أن سكون الحركة عند بلوغ الغاية لا يصد على كل عالية وإنما صدق مقصود على الغاية التي تتبع الحركة، فإن نسبة مثل هذه الغاية إلى الحركة نسبة الحد الذي ينتهي إليه سير الحركة ولكنه لا يصدق على الغاية التي تصاحب الحركة وتلازمها. والحال غاية الحركة الفلكية إنما هي التثبته بالله من حيث عليه ومن حيث عدم تنغيره. ولا تحصل هذه الغاية المقصودة بالحركة إلا بدوام الحركة حفظاً للتثبته بعلية الله وبثباتها متواصلة ومثالة حفظاً للتثبته بعدم تنغير الله. وهذا دقيق فاحفظه.

(١) معناه أن البراهين المتقدمة لما كانت مبنيّة على فرض ازلية الحركة

ثم ان هذه الحقيقة الثابتة بالبرهان تصدع بها شهادة الكتاب المقدس
اذ قد قبل في عدد ٢٤ من انجيل يوحنا: لان الله روح والذين يسجدون
له فبالروح والحق ينبغي ان يسجدوا (الاية) . وقيل ايضاً (في رس
تيمو : عدد ١٧ ف ١) : فلعلك الدهور الله الواحد الذي لا يموت ولا
يُرى . وفي (عدد ٢٠ من ١ من رس روم) : لان غير منظوراته قد
ابصرت . . . اذ أدركت بالبروات (الاية) . وكل الاشياء التي
تبصر وتُدرك لا باللس بل بالعقل افا هي غير جسمية .

•

وبما اثبتناه الى هنا ينتقض ضلال الفلاسفة الاقدمين المعروفين
بالطبيعيين الذين كانوا لا يسلّمون الوجود على مادية كالنار والماء
وما شاكل ذلك، وهكذا كانوا يقولون بأن المبادئ الاولى للاشياء افا
هي اجسام، ويسمونها آلهة . ومن جملة هؤلاء قوم كانوا يزعمون ان
العلل الحركة افا هي الصداقة والحسومة . وأدّ ثلثنا المذكورة تدفع
ضلال هؤلاء ايضاً لانه لما كانت الصداقة والحسومة عندهم حائتين
في الجسم لزم أن المبادئ الأولى الحركة تكون قوى في جسم . بل
ومتقناً القاتوليقي ينفي هذه الألية، قد يحظر على بال احب ان فساد المبني
يُبطّل ما ينبغي عليه ولهذا استدرك القديس توما هذا الخطأ في الاستنتاج
فقال: ان الايمان وان كان يملنا ان حركة السماء سوف تبطل يوماً الا انه
لا يقول ان توقف تلك الحركة الباهية سوف يحصل حدوثه عن عجز في الحرك
أو فساد في المتحرك، بل عن ارادة الله . وبراين اريسطو تقبلي على ما هو
ممكّن في الطبيعة وعلى هذا الفرض تكون قووية ومثبتة الا اننا نعتقد ان
سيكون خلاف ذلك في واقع الأمر .

ان هؤلاء كانوا ايضاً يحملون الله مركباً من العناصر الاربعة ومن
الصداقة والالفة . فيفهم من هذا انهم كانوا يحملون الله جسماً
سماوياً .

ولم يكن من المتقدّمين من قال ما هو قريب من الحق
والصواب الا انكسنورس (Anaxagoras) وحده الذي كان يجعل
الحرك الاول لجميع الاشياء عقلاً مفارقاً .

ثم ان هذه الحقيقة تنتقض اضاليل الخوارج الذين كانوا يزعمون
أن عناصر العالم وما فيها من القوى هي آلهة كالشمس والقمر والارض
والما . وما شاكل ذلك مدفوعين اليه بضلال الفلاسفة .

وأيضاً ان ما اورده من البراهين يفضح زُرهات اليهود السذج
وترتليانوس والفاديين أو الانترويرقيين (١) الارائقة الذين كانوا
يحملون الله بصور جسمية . وكذلك بهتان المانيكيين (٢) الذين كانوا
يتوهمون ان الله جوهر لا متناه من نور منتشر في فضاء غير متناه .
وإن الذي سبب جميع هذه الاضاليل هو أن اصحابها عندما كانوا
يتصورون الالهيات كانوا يلجأون معولين على أوهام الخييلة التي لا
يمكنها ان تدرك غير الاشباح الجسمية .

(١) الأنترويريون لفظه يونانية مركبة من أنترويس « الانسان »

و «رني» «صورة» وهم الذين يثاؤون الله بصورة انسان .

(٢) المانيكيون او المانيشيون هم اصحاب الانثنية .

الفصل الحادي والعشرون

في ان الله نفس ذاته

وقد يتحصل ممّا تقدم ان الله نفس ذاته نفس ماهيته اي نفس

طبيعته وذلك:

١ لان كل شيء لا يكون نفس ذاته أو ماهيته فلا بُد ان

يكون فيه ضرب من التركيب (١).

(١) يثبت ثلاث قضيت هذ بوجهين اولها البرهان بالتقيض الذي يستتج نقيض التقدم من نقيض التالي بقوله : ان لم يكن في الله تركيب فيلزم ضرورة ان لا يكون فيه شيء ليس ذاته . والثاني وهو قوله : ان جميع المركبات تكون الذات فيها متبصرة كالجزء . فاذا هذا دليل على انه حيث يكون في شيء امر دون ذاتي يكون ثم تركيب .

ولكن قد يرد على هذا اعتراض بان يقال : ان كان حيث تعتبر الذات كالجزء يكون ثم تركيب فالله إذا مركب لان الالوهية هي ما به الله إله كما أن الانسانية هي ما به الانسان انسان .

والجواب عليه ان تفكير الالهية بالانسانية والله بالانسان خطأ فلسفي شنيع . وان كان اما الالهية والانسانية في الوضع اسمي معني ، واما الله والانسان اسمي عين ، وكل من الالهية والانسانية والله والانسان متفق لفظاً وفي الاصطلاح الثوري ، إلا انه لا شركة ولا تماثل مطلقاً بين الالهية والله والانسان في وجهه الدلالة وباعتبار المدلول ، وذلك لان الالهية صورة قائمة بذاتها ومشخصة بنفسها ، وبجلالاتها الانسانية ، ولم الله دالاً على نفس الالهية بخلاف الانسان . ومن ثم فلا كانت الانسانية صورة غير قائمة بذاتها كان لها تحتاج للقيام بذاتها الى مبادي . مشخصة لما قاصر عن لشمول منها والى أغراض متممة لكلها الاول . فينتج من ثم ضرورة ان اعتبار الذات الانسانية كالجزء في الشخص الانساني اعتبار معالين لواقع الحال وله

لانه لما كان لكل شيء ماهيته وذاته ، كان أنه ان لم يكن في شيء ما شيء آخر سوى ماهيته ، فكل ما يكونه ذلك الشيء ، انما هو ذاته

مستند في الطبيعة إذ ان الذات الانسانية في الانسان هي بالحقبة جزء منه . فيكون اسم الانسان باعتبار الوضع واعتبار وجه الدلالة دالاً على شيء فيه ذات ومبادي . مشخصة قاصرة لشمول معنى الانسانية وحاصرة له في هذا الانسان الذي كذا هيئته كذا الى اشاكل من الشخصات ثم على اعراض اخرى .

وعليه فن الخطاء الشنيع ان يقال الانسان هو الانسانية . واما الله فليس فيه شيء من كل ذلك . فان الاسم الكريم وان كان باعتبار الوضع اسم عين كما تقدم ، فدلوله واحد بسيط وهو الالهية اي الذات الالهية اعني ان الشخص الالهي هو نفس الوهية ونفس طبيعته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك مما ينسب اليه . ولكن لما كان مأمي مدركتنا من الوجودات المخالفة وكان الوجود التسام بذاته منها انما هو المركب لا الصور لعدم قيامها بذاتها كان اننا إذا شئنا الدلالة على معنى هو صورة موجودة بسيطة فنخرج عنها بما يُدَلّ به على التجز . وان لم يكن في الشيء المدلول عليه جزء أو لم يكن هو جزء ، أو ليس وضع الاسم الدال وشأ على التجزي . له بازائه مستند في واقع الامر ومن جهة التي . كما هو الحال في هذا الاسم «الالهية» - وزيادة الايضاح تقدم ثلاث مقدمات هي مفتاح الحل لجميع المشكلات التي قد ترد عليك في هذا الفصل وفي ما كان بناء . اولها ان الشخص في الوجودات على ثلاثة انواع : شخص غير مخلوق اي الواجب بذاته . وشخص مخلوق مجرد عن المادة كاللائكة . وشخص مخلوق مادي كالجواهر المركبة . فلبية الشخص في هذه الوجودات الى طبيعته تكون إذا على ثلاثة انواع . فان الشخص المخلوق المادي يتضمن في نفسه ثلاثة امور : الذات المدلول عليها باسم المني كالانسانية مثلاً وما شاكل . ثم للبادية الشخصية التي تجدد الذات وتقتصر امتدادها حتى تكون

وعليه فيكون هو نفس ذاته . فإذا ان وُجد شيء ليس هو نفس ذاته وجب ان يكون فيه شيء غير ذاته . ومن ثم وجب أن يكون فيه شيئاً مشتركاً اليها بقوله هذا وذاك . ثم الاعراض التي لا تنفك الطبيعة تشخيصاً كاليابس مثلاً والعلم وما شاكل .

ولما الشخص المخلوق غير المادي قائماً يتضمن امرين فقط وهما: الذات ثم أشياء أخرى لا تنفك الذات تشخيصاً لأنها باعتبار ذاتها مشخصة ومشار إليها ، وتلك الأشياء هي الوجود وسائر الاعراض الخاصة بالشخص . ولما الشخص الالهي فلا يدل في نفسه على شيء آخر غير الذات لا متنازع وجود المبادئ المشخصة فيه والاعراض كما سوف يتضح لك .

ومن ثم كان التعبير عن الشخص الالهي وإن دلّ لفظاً على ان الذات كالجزء كما في قولنا «الله» فليس لتلك الدلالة مستند في طبيعة الشيء بحيث تكون ذاته بمقتضى جزء منه في واقع الأمر بل إنما ذلك باعتبار اللفظ الدالّ فقط بحيث يجب القول إن اللاهوتية هي الله أو الله نفس اللاهوتية .

وأما في التعبير عن الشخص المخلوق المجرّد عن المادة فالدلالة على كون الذات بمقتضى الجزء الصوري من ذلك الشخص لها وجهها وصدقها في واقع الامر وكذلك الحال في الشخص المادي .

المقدمة الثانية . وقد يعترض على قولنا «ان الذات متعبرة باعتبار الجزء الصوري في الشخص المادي» بأن يقال: ان كان الشخص يشمل في ذاته ذاته والمبادئ المشخصة ثم الاعراض الأخرى، فينتج ان الذات هي القابلة للمبادئ المشخصة والاعراض وهذه الاحدية هي لقبولة او الحالة، وشأن القابل ان يكون مادة لان طبيعة المادة ان تكون قابلة لا غير، وشأن المبادئ والاعراض ان تكون حالة، وبالنتيجة ان تكون هذه الأخيرة هي الصورة بدليل ان الاعراض تحلّ في الجوهر لا الجوهر في الاعراض .

فصحيح ان لو كان قولنا ان الشخص يشمل الذات والاعراض المشخصة مراداً به أن تلك الاعراض المشخصة تطرأ على الذات حال كونها قائمة في

تركيب ما . ولهذا كان أيضاً ان الذات في المركبات يعبر عنها بالتعبير عن الجزء كالانسانية في الانسان . ولقد تبين في ف ١٣ ان الله لا تركيب فيه فإذا هو عين ذاته .

وجودها النوعي تقتصرها وتطيقها لإتيانها اي وجودها الشخصي للزم الاعتراض . ولكن معنى قولنا ذلك أننا نتصور المادة قد أعدت اعدادها وحصلت على كمها وعلى الاعراض المشخصة لها ثم وردت الصورة على تلك المادة المشبهة وانجذبت بها حتى حصل من اجتماعها ذات متعينة متشخصة . وعليه فلما كانت الاعراض المشخصة انما هي استعدادات في المادة كان مرجعها الى جنس المادة المادية وكانت نسبة الذات اليها نسبة الصورة وهكذا ينحلّ الاعتراض بجدافه .

المقدمة الثالثة وقد برها مفيد الفهم برهان الماتن الثالث وهي هذه: كل حمل انما يوجب وحدة الماهية بين المحمول والموضوع ولكن وجه الوحدة يختلف باختلاف نوع المحمول بأن يكون لفظاً مقيداً Concrete او مجرداً (Abstract) وذلك لان المحمول المقيد اذا قيل على الموضوع فحمله من حيث تقييده يوجب بين الموضوع (وبين) مدلول المحمول المادي اي حامل الصورة وحدة بلا قيد؛ وبين الموضوع والصورة وحدة بقيد ، قولك بطرس أبيض يدل على ان بطرس وحامل البياض واحد بالوحدة المطلقة ، وأنه والبياض واحد بالعرض اي بالوحدة التي بها حامل البياض والبياض واحد . وأما إذا كان المحمول مجرداً كاليابس في قولك بطرس بياض فحمله حيثنظر على الموضوع يوجب وحدة مطلقة . وهذا القول كاذب كما هو واضح . فيتحصل أنه حيث لا يكون بين الموضوع الشخصي والطبيعة الدلول عليها باللفظ المجرّد وحدة مطلقة وبلا قيد فلا يصح حمل الذات على الشخص . وبجملانه اذا كان الشخص والطبيعة واحداً بالوحدة المطلقة فالحمل صحيح فيصدق إذا القول ان الله ألوهيته . وكل هذا نفيس فاحفظه . (عن الشارح بتصرف)

راجع ما قاله ابن سينا في فصل في بساطة الله (مخافة) .

و٢ أيضاً أن ما لا يدخل في حد الشيء فهو وحده على ما يظهر خارج عن ذات الشيء. أو ماهيته، لأن الحد إنما يدل على أن الشيء ما هو. وما لا يدخل في حد الشيء إنما هي اعراضه لا غير. فإذا ما هو في الشيء خارجاً عن ذاته إنما هي اعراضه فقط والله ليس فيه شيء من الاعراض كما سنبينه في ف ٢٣. فإذا ليس في الله شيء خارجاً عن ذاته فهو إذاً نفس ذاته.

و٣ أيضاً أن الصور التي لا تحمل على أشياء قائمة بذاتها كهيئة كانت هذه أو جزئية إنما هي الصور التي لا تقوم منفردة بذاتها ومشخصة بذاتها. فلا يقال مثلاً إن سقراط بياض أو الإنسان بياض أو الحيوان بياض لا ينفرد قائماً بذاته وإنما يتم تشخصه بحمل قائم بذاته. وكذلك الصور الطبيعية فإنها لا تقوم منفردة مشاراً إليها بذاتها بل يحصل لها التشخص في المواد الخاصة بها. فلا يقال « هذا وذلك نار أو النار هي عين صورتها » وهكذا أيضاً ذوات الاجناس والانواع وماهياتها فإنها إنما تتشخص بحسب مادة هذا أو ذاك الشخص المعينة وإن كانت ماهية الجنس أو النوع تتناول شمولها بوجه العموم الصورة والمادة. وعليه فلا يصح أن يقال إن سقراط هو الإنسانية أو الإنسان هو الإنسانية.

وذات الله موجودة فرداً بذاتها ومشخصة بنفسها كما سيأتي بيانه (ف١٧) فإذا ذات الله تحمل مقولة على الله بأن يقال: الله عين ذاته. و٤ أيضاً فإن ذات الشيء إنما أن تكون نفس الشيء وأما أن

تكون نسبتها إلى الشيء كنسبة العلّة إليه بوجه ما (١) إذاً إن الشيء إنما يستفيد النوع من ذاته ولكن يستحيل أن يكون شيء علةً لله بوجه من الوجوه لأنه الموجود الأول كما تبين في ف ١٣. فإذاً الله عين ذاته.

وهو أيضاً إن ما ليس عين ذاته فنسبتها إليها باعتبار شيء منه نسبة القوة إلى الفعل. ولهذا فإن الذات يُعتبر عنها بما يدل على الصورة كقولك « الإنسانية ».

ولكن الله ليس فيه شيء من القوة كما سلف بيانه في ف ١٦. فإذاً يجب أن يكون الله عين ذاته.

الفصل الثاني والعشرون

في أن الله الوجود والذات فيه واحد (٢)

ومما اسلفنا تبانه قد يُنتج أيضاً على أن الله الذات أو الماهية ليست شيئاً آخر غير وجوده وذلك.

(١) قال « بوجه ما » إشارة إلى أن ذات الشيء ليست علة الشيء بوجه الإطلاق لأن علة الشيء بوجه الإطلاق تتنازع من معلولها والذات لا تتنازع من المحل الحاصل لها كما أن الإنسانية لا تتنازع من هوية الإنسان وأما كون الذات علةً لحصلها فأراد به أن الذات علة المحل الصورية لأن الذات يكون بها الشيء ما هو.

(٢) لكي تنهم معنى هذا الفصل يجب أن تفقه ما المراد عند القلاسة بانظر الذات ونفط الوجود. الماهية والذات تتراذفان غالباً على أن بينهما بعض الفرق في الاعتبار فإن الماهية هي ما به الشيء هو، فاهية الإنسان

١ لاننا أثبتنا في ما تقدم ف ١٥ ان شيئاً موجود وهو واجب

فهي ما به الانسان انسان اي حيوان ناطق فالحيوانية والطبق ماهية، وشئت ماهية لوقوعها في جواب ما هو ، فصاغوا من قولهم ما هو جواباً لاسؤال هذه الافئلة فقالوا ما هو زيادة يا . النسبة وتاء التانيث فصارت ماهية مع قلب الوارد يا .

والماهية كالانسانية مثلاً لا موجودة ولا مدومة ولا كئي ولا جزئي ولا خاص ولا عام (راجع ابن سينا مقالة ٧ ك ١ من النجاة التي ترجمناها الى اللاتينية) اعني انها باعتبار ذاتها اي مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً من ذلك . فإذا اعتبرت من حيث ثبوتها في الخارج عن الذهن فيسوتها حقيقة ومن حيث امتيازها عن الافياع هوئية ومن حيث جملة اللوازم لها ذاتاً ومن حيث إنها قل الحوادث جوهرأ .

وأما في هذا الفصل فالذات مأخوذة بمعنى الماهية او الطبيعة وأما الوجود المبرعته بلفظة - (Essence) فلا يراد به هنا مدلول (Esse) الأول لان هذه اللفظة في اصطلاحهم تدل على شيئين : على الذات وعلى تحقق الذات وحصولها في الخارج . ويرجون عن هذا المعنى الأخير بلفظة الوجود الحاصل (Existencia) وقد يطلق عليه العرب اسم الائمة . ويرفوتها بأنها تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية . فهذا الوجود بمناه هذا الأخير متميز في مذهب القديس توما عن الذات بحيث ان ذات الانسان اي ماهيته هي غير وجوده إذ يمكن تفعل الانسان من دون تفعل وجوده . في الخارج بسل مع جعل انه هل هو موجود في طبيعة الاشياء أولاً . اللهم مسا لم يكن التي . بحيث تكون ماهيته هي نفس وجوده وهذا التي . الذي تكون ماهيته او ذاته عين وجوده لا يمكن ان يكون الا واحداً واحداً . ولعل واجب الوجود . وذلك لانه كالعلم القديس توما في كبريته في الموجود والذات لا يمكن ان يتعدّد شي . الا باحد وجوب ثلاثة إماماً باضافة فصل . من الفصول اليه كما تتعدّد طبيعة الجنس في الانواع ، كطبيعة الحيوانية التي تتعدّد انواعها

الوجود بذاته وهو الله . فهذا الوجود الواجب ان كان متحدأ ولازمأ لماهية هي غير ماهو هو بنفسه ذلك الوجود . فلما أن يكون (اي الوجود الواجب) مبانأ أو منافياً لتلك الماهية ، كمنافاة تحقق الوجود بالذات لماهية البياض . وإما ان يكون موافقأ لها او ملازمأ . كما ان البياض يوافق الوجود في شي . آخر . فعلى الفرض الاول (اي على فرض ان الوجود الواجب مبان للماهية) لن يكون الوجود بالذات ملازمأ

بإضافة التاطقية او اللامطقية لها . وإما ان تحل الصورة في مواد مختلفة ، كمتعدّد طبيعة النوع كالانسانية مثلاً في اشخاص مختلفة هي أفراد النوع . وإما ان يكون التي . المجرد واحداً والحال في المحل غيره ، مثلاً لو فرضنا وجود لون مجرد مفارق لكان غير اللون اللامفارق لاتصاله وعدم مفارقه .

وأما لو فرضنا ان شيئاً هو وجود ليس غير ، بمعنى أن عين الوجود قائم بذاته لاستحال ان يقبل اضافة فصل اليه والا لم يكن وجوداً لا غير بل وجوداً مع زيادة صورة عليه ، ولا يقبل زيادة مادة بالأولى ، وإلا ليس يكون وجوداً قائماً بذاته بل وجوداً . ادباً اي قائماً في المادة . فبقي إذا أن مثل هذا التي . الذي هو عين وجوده يتبع فيه التعدّد والكثرة . فإذا هو واحد أحد . فقولنا الله هو الله ، هو نفس قولنا الله موجود . وأما كون مثل هذا التي . هو بالضرورة أول ، فسترى بيانه قريباً . وكل هذا نفيس فاعلمه فتتكشف لك به أسرار ما يلي في هذا الباب . راجع ايضاً ابن سينا ١ و ١٠ ف قسم ٢ ك ١ من النجاة) حيث يثبت أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين ، وان واجب الوجود واحد من كل الوجوه . فتعلم من ثم ان ابن سينا يثبت كون الله نفس ذاته ، وكون وجوده نفس ذاته ، وكونه تعالى بصفاً من كونه واجب الوجود .

وموافقاً لتلك الماهية كما ان تحقق الوجود بالذات لا يصلح للبيان (١).
وان فرض الثاني (اي كـون الوجود الواجب ملائماً وملازماً
للماهية) فحينئذ لا بُدَّ لمثل هذا الوجود الواجب إما أن يكون
متوقفاً على الذات والماهية، وإما أن يكون كليهما متوقفاً على علّة
اخرى، وإما أن تكون الذات متوقفة على الوجود (٢).

والفرضان الاولان يناقضان حقيقة ما هو واجب الوجود
لان واجب الوجود اذا تعلق بشي آخر فقد بطل ان يكون واجب
الوجود. وأما الفرض الثالث (اي كون الذات متوقفة على الوجود)
فيلزم عنه ان تلك الماهية انما تطرأ بطريق العرض على الشي الذي هو
واجب الوجود بذاته لان كل ما يلحق شيئاً حاصلًا وجوده فإنما هو
من أعراضه، وعليه فلا يكون هو نفس ماهيته. فينتج من ثم ان الله
ليس له ذات هي غير وجوده.

وقد يعترض على هذا بان يقال ليس ذلك الوجود الواجب متوقفاً على

(١) لأن تحقق الوجود العيني أي في طبيعة الأشياء ينافي طبيعة البياض،
وما ينافي الشيء لا يوافق الشيء، ولكن المانع لا يبريد بالنافاة هنا منافاة
التناقض المنطقي الحاصل عن معاندة الحدين كلرُبُع والمستدير مثلاً والاضحاح
والسلب. وانما المراد به امتناع تحقيق وجود البياض قائماً بذاته على قدرة
مخلوقة لا على قدرة الله، إذ انه تعالى على رأي التذدس توما لا يتبع عليه
ان يوجد البياض قائماً بذاته. فيكون معنى المناقاة علم الثلاثي.

(٢) لاين سينا في هذا مبحث كلام دقيق جليل، ذكره في المباحث
فصل في انواع وجوب الوجود لا يقال على كثيرين (راجع ١ ف ٢ ك ١
مقالة ١) حيث يثبت استحالة وجود اثنين وكل منهما واجب الوجود، فترى
ان التذدس توما كانه ذكر برهان ابن سينا وافرغه في قالب منطقي بديع.

تلك الذات توقفاً مطلقاً حتى يتفني وجوده مطلقاً ان لم تكن هي. وإنما
يتوقف عليها من جهة الاتحاد الذي يربطها بها وعلى هذا النحو يكون ذلك
الوجود واجباً بذاته، وإما نفس الاتحاد والارتباط فليس واجباً بذاته.
فنتقول ان هذا الجواب ليس فيه غلص من الحالات المذكورة لانه ان
كان يمكن تمثيل ذلك الوجود من دون تلك الماهية فيلزم عنه ان تلك
الذات تكون نسبتها في ذلك الوجود الواجب نسبة العرض. وما كان
موجوداً بذاته فهو واجب ان يوجد. فإذا تكون تلك الذات نسبتها
الى ما هو موجود بذاته نسبة العرض فليست تكون ماهيته. ولكن
ما هو واجب بذاته انما هو الله فإذا ليست تلك الذات هي ذات الله
بل ذات متأخرة عنه تعالى.

وأما إن كان لا يمكن تمثيل ذلك الوجود من دون تلك الذات
فيلزم حينئذ أن يكون ذلك الوجود متوقفاً مطلقاً على ما
يتوقف عليه اتحاده بتلك الذات. وكذا يعود القول الذي قد مناه (١)

(١) خلاصة الجواب ان ذلك الوجود الواجب إما ان يمكن تمثله
من دون تمثيل تلك الماهية او لا. وعلى كلا الخالين لا يكون الوجود
الذي فرضناه واجب الوجود اوجب الوجود. اما على الحالة الاولى فلان ما
يتمثل الوجود بدونه فهو عارض للوجود. فإذا تكون نسبة الماهية الى الوجود
نسبة العرض. والخال ذلك الوجود هو الوجود الواجب فإذا تكون ماهية
الوجود الواجب الوجود ماهية عارضة له وليست ماهيته بل ماهية متأخرة
عنه وهذا مناقض لمبدأ اوله اسم اي اسم الواجب الوجود بذاته لان قولك
الواجب الوجود بذاته معناه ما كان وجوده بذاته من ذاته ولذا لا من
غيره. اذ ليس يكون شي. علة الوجود نفسه. وحينئذ لن يكون واجب

٢٠ ايضاً ان كل شي انما هو موجود بوجوده (١) فإذا ما ليس هو نفس وجوده فليس بواجب الوجود بذاته والله هو واجب الوجود بذاته . فإذا الله هو نفس وجوده .

٣٠ ايضاً لو أن وجود الله غير عين ذاته ويستحيل ان يكون جزءاً منها لان ذات الله بسيطة كما قد تبين (ف١٨) فلا بد من ان يكون ذلك الوجود شيئاً خارجاً عن ذاته . ولكن كل ما يوجد لشيء وهو ليس من ذات ذلك الشيء ، فأنما يوجد له بعلة ما . إذ ان الاشياء التي لا تكون بذاتها واحدة اذا اتحدت فيجب ان يحصل اتحادها بعلة ما . فإذا الوجود إنما يثبت لتلك الماهية لعل ما . فهذه العلة إما ان تكون شيئاً من ذات الشيء . او نفس الذات او شيئاً آخر . فان كانت تلك العلة هي من ذاتيات الشيء . (وذات الشيء هي بحسب

الوجود بذاته وعليه فمن يسلم بان الله واجب الوجود وكان لا يحل معنى هذا القول « واجب الوجود » لزمه بالضرورة ان يسلم بان الله نفس وجوده اعني ان الذات والوجود فيه واحد . واما القول الثاني اي امتناع تعقل الوجود بدون الذات فيحصل عنه ان ذلك الوجود يتوقف توقفاً مطلقاً على الذي ربط ذلك الوجود بالذات وعليه لا يكون واجب الوجود بذاته لتوقفه على خارج عنه وهو الرابط لوجوده بذاته .

(١) يقال إن شيئاً موجود بوجوده أو صدورته وبين القولين فرق . لان كونه موجوداً بصدورته معناه ان صدورته هي المبدأ او العلة الصورية لوجوده المتحقق بالفعل وهذا محله في الشيء الذي وجوده ممتاز عنه . كالانسان الذي وجوده بصدورته اي الانسانية واما كون شيء موجوداً بوجود نفسه فمعناه أن نفس الوجود هو التمثل الاخير لتحقق وجود ذلك الشيء . بلا انتظار فعل اخر - يحصل له به الوجود . وهذا هو مراد الماتن . (عن الشارح) .

ذلك الوجود (١) لزم ان يكون الشيء علة لوجود ذاته وهذا محال (٢) لان كون العلة موجودة متقدماً في اعتبار الفعل على المعلوم (٣) فإذا لو ان شيئاً كان علة لذاته لتعمل أنه موجود قبل ان يكون قد حصل على الوجود وهذا محال ، اللهم ما لم يعمل ان شيئاً هو علة لوجود ذاته من جهة الوجود العرضي الذي هو وجود باعتبار حيثية ما فهذا لا محال فيه إذ أنه يوجد موجود عرضي متسبب عن مبادئ غيره ولكن قبل هذا الوجود يدرك الوجود الجوهرى الذي هو للمحل . وكلامنا هنا جارٍ لا على الوجود العارض بل على الوجود الجوهرى .

واما ان كان ذلك الوجود ثابتاً للذات بعلة ما فليس يكون العلة الاولى ، ضرورة ان ما استفاد الوجود من علة ما ، فهو معلول . وقد اثبتنا في ١٣ ان الله علة اولى لا علة له . فإذا تلك الماهية التي اكتسبها

(١) قوله « ذات الشيء » بحسب ذلك الوجود » معناه أن الذات اذا توجده بحصول ذلك الوجود لها . فان كان وجودها حاصلها من ذاتها فهي واجبة الوجود بذاتها . وان كان حاصلها لها بمعنى في غير ذاتها فصوله لها عن علة (٢) « وهذا محال » بالنظر الى الوجود الجوهرى كما يتضح مما يلي لا بالنظر الى الوجود العرضي إذ يكون الشيء . علة لوجوده العرضي اي لحصول اعراضه عنه .

(٣) قوله « وجود العلة متقدماً في الذهن على وجود المعلوم » لا يريد به التقدم الذهني فقط كأن يكون ذلك التقدم متحصراً في الذهن وليس منه شيء في الواقع فإن العلة وإن لم تتقدم دائماً معلوماً بالزمان كما لو كان صدور المعلوم عنها صدوراً بلا حركة ، إلا انها متقدمة أبداً بالاطبع - وعليه فإذا أدرك العقل أن شيئاً صادر عن آخر فأول ما يدرك أن العلة قبل المعلوم كما ان وجود المعلوم يفترض وجود العلة .

الوجود من الخارج ليست ماهية الله . فإذا من الضرورة ان يكون وجود الله نفس ماهيته .

و٦ أيضاً ان الوجود اسم دال على فعل ما إذ لا يقال إن شيئاً موجود لأنه بالقوة ، بل لأنه بالفعل . وكل شيء يثبت له فعل هو شيء موجود مغاير لذلك الشيء ، فأنما تكون نسبة ذلك الشيء اليه نسبة القوة الى الفعل لان القوة والفعل يعالان بالتقابل . فإذا لو كانت ذات الله غير عين وجوده لزم ان تكون الذات والوجود فيه متناسبين تناسب القوة والفعل (١) . وقد ثبت ف ١٦ أن ليس في الله شيء بالقوة وأنما هو فعل محض . فإذا ليست ذات الله شيئاً آخر غير وجوده . وه٦ أيضاً إن كل ما لا يمكن أن يتقرر وجوده إلا بمساعدة امور كثيرة فهو مركب (٢) . وليس شيء الذات فيه غير الوجود يمكن أن يتحقق وجوده من دون مشاركة امور كثيرة هي الذات والوجود . فإذا كل شيء ذاته غير وجوده فهو مركب . وقد أثبتنا في ف ١٨ أن الله ليس مركباً فإذا وجود الله عينه هو ذاته عينها .

(١) لانه حينما تكن الذات غير الوجود فنسبة الوجود الى الذات نسبة الفعل الى القوة .

(٢) التركيب على نوعين كما افاده القديس توما : الأول أن تكون ذات المركب حاصلة من اتحاد اشياء كثيرة بعضها مع بعض كالجوهرانية والنطق في الانسان . والثاني ان يكون الشيء متخذاً الى غير كاتضمام القوة الى الفعل فالتركيب الاول تركيب من الأجزاء والثاني تركيب من الذات والأجزاء والذي لا يتقرر وجوده إلا بمشاركة امور كثيرة فليس من الضرورة ان يكون تركيبه من النوع الاول بل من نوع منها ايأ كان (عن الشارح) .

و٦ أيضاً إن كل شيء انما يوجد بمجرد أن له الوجود . فإذا كل شيء كانت ذاته غير نفس وجوده فليس يكون موجوداً بذاته بل بمشاركة شيء آخر (١) هو الوجود . وكل ما كان وجوده يتقرر بمشاركة شيء آخر فن الحال أن يكون هو الموجود الأول لأن ما يشترك الشيء فيه يتقرر وجوده فهو أقدم منه . والله هو الموجود الأول وليس شيء أقدم منه . فإذا ذاته نفس وجوده .

و٧ إن هذه الحقيقة الشريفة قد تلقنها موسى الكليم من فم الله اذ سأله قائلاً : وان قال لي بنو إسرائيل ما هو اسمه فالعلي اقول لهم . فاجابه الرب : انا هو الكائن . فقل لبني اسرائيل الكائن أرسلني اليكم . معبراً عن اسمه الكريم بالكائن أو بالذي هو . وكل اسم فأنما يوضع للدلالة على طبيعة الشيء . او ذاته .

فبقي إذا أن وجود الله نفسه هو ذاته او طبيعته . وهي حقيقة قد أقر بها العلماء الكاثوليك .

فقد قال هيلاريوس : (ك ٧ في الثالث) الوجود ليس عرضاً في الله وانما هو حقيقة قائمة وعلة دائمة وخاصية طبيعية للجنس . وقال بوليسيوس ف ٢ في الثالث : إن جوهر الله هو نفس الوجود ومنه الوجود (٢) .

(١) قوله « بل بمشاركة شيء آخر » نتيجة عدل الماتن عن اثباتها استناداً على ان مدلول العبارة يعني عنه . لانه لما كان الشيء انما يوجد بوجود نفسه وكانت ذاته غير وجوده كان انه ليس موجوداً بوجود ذاته ولزم ضرورة انه ان كان موجوداً فوجوده بما يشترك فيه لا بذاته .

(٢) اي كل وجود .

الفصل الثالث والعشرون

في ان الله ليس فيه عرض

(خلاصة جزء ١٠ ص ٢٤)

ومن هذه الحقيقة يتحصل بالضرورة انه يستحيل ان يطرأ على الله شيء زائد على ذاته او يحل فيه شيء. حلول العرض ، وذلك :

١ - لانه يستحيل ان يشترك في نفس الوجود شيء. ليس من ذات الوجود (١) وان كان ما هو موجود يقارنه شيء آخر .

لانه ليس شيء . ابلغ في الصورية والبساطة من نفس الوجود وعليه فنفس الوجود لا يمكن ان يقارنه شيء . وجوهر الله هو نفس

(١) لكي تفهم قوة هذا البرهان يجب ان تعلم ان الوجود هو غير الموجود ، لانه لسم مجرد يطلق على كل حصول بالفعل فهو كمال كل شيء .

وكل صورة ، لان كمال الصورة انما يتم لما يحصلها على الوجود ، وحصولها على الوجود انما هو حصولها بالفعل . فاذا كل صورة انما هي بالوجود وهي

التمثل المقابل للقوة فان لم تكن موجودة اي بالفعل فهي اذا بالقوة وهذا خلف . وعليه فلو فرضنا هذا الوجود المجرد قائماً بذاته ثم ورد عليه

صورة او عرض فحينئذ اما ان يكون ما يرد عليه شيئاً او لا شيئاً والثاني محال لان المعلوم لا يرد فبقي الاول ، وهو انه شيء . وجودي فهو اذاً

دائم في معنى الوجود ومن ذاته . وعليه فلا يمكن ان يزداد على الوجود شيء . ليس من ذات الوجود ، لان الوجود انما هو كون كل الصور بالفعل

واما اسم الموجود فيخلطه اذ يدل على . وضوح له الوجود كقولك : الانسان ، فكون الانسان حاصله على الانسانية لا يمنع كونه قابلاً ان

يحل فيه شيء . غير الانسانية كما يتجنى ذلك في نفس الوجود فاذاً لما كان جوهر الله نفس الوجود امتنع ان يقارنه شيء . ليس من جوهره .

الوجود . فاذاً ليس يكون له شيء . الا وهو من جوهره . فاذاً يستحيل

ان يحل فيه شيء . من الاعراض .

٢ - ايضاً ان كل ما يحل في شيء حلول العرض ، فانما تكون له علة للحلول ، لانه خارج عن ذات الذي يحل هو فيه . فاذاً اذا وجد

في الله شيء . بطريق العرض فلا بد من أن يكون ذلك لعلته ما .

وهذه العلة الموجبة لحلول ذلك العرض إما أن تكون هي نفس الجوهر الالهي او شيئاً آخر . فإن كانت شيئاً آخر فيجب أن يكون هذا

الآخر فاعلاً في جوهر الله ، لانه ليس شيء . يوجد في محل قابل صورة عرضية أو جوهرية إلا وقد فعل فيه ضرباً من الفعل . على أن الفعل

(بمعنى الحدث) إن هو إلا جعل الشيء بالفعل وهذا انما يتم بالصورة (١) فينتج اذاً أن الله يكون متفعلاً ومفتعلاً عن محرك غيره . وهذا يناقض

ما قررناه في في ١٣ .

وأما ان كان نفس الجوهر الالهي هو علة العرض المحال فيه ، ومن

المحال ان يكون علة له من جهة أنه قابل له إذ يكون حينئذ الشيء

(١) قوله : « وهذا (اي جعل شيء . بالفعل) انما يتم بالصورة » يشمل فعل التفاعل وفعل الصورة اذ ان جعل شيء . بالفعل انما يطلق عرفاً على التفاعل والصورة ولكن باختلاف الاعتبار لان العامل انما يقال انه يعمل شيئاً بالفعل

لانته يتمثل بالصورة التي يوجد بها في المنفصل ويقال ان الصورة تجعل شيئاً بالمتصل لا لانها توجد شيئاً بل لانها هي ما به التفاعل يعمل شيئاً بالفعل فان البياض مثلاً لا يجعل الشيء ابيض بابتجاده شيئاً فيه وانما البياض انما هو ما به البياض يعمل الشيء ابيض بالفعل

الواحد ومن جهة واحدة جاعلاً نفسه بالفعل (١) فيلزم على تقدير ان يكون في الله عرض ان يكون قابلاً له ومسبباً إياه باعتبار وجوده مختلفة كما ان الاشياء الجسمية تقبل اعراضها الخصوصية بطبيعة (١) وهذا خلف اذ لا يكون شيء فاعلاً ومنفلاً ما ومن جهة واحدة . ولكن قد يعترض على هذا من وجهين الوجه الاول كان يقال ان هذا المبدأ وان صدق في الاشياء المركبة من مادة وصورة كما هو التمثيل المذكور في المتن ، فلا نسلم بصدقه في الجواهر المتصلة التي تكون فيها الذات هي المسببة للاعراض الخاصة والقابلة لها مما ومن جهة واحدة لان تلك الجواهر بسيطة وليس لها اجزاء متخالفة .

والوجه الثاني ان بطلان هذا المبدأ يظهر بوجه اخر في العقل والارادة فان العقل انما هو نفسه موجود لقول العقل وقابل له وكذلك الارادة لان فعلي التمثل والارادة فعلان لازمان ومستقران في النفس . فنجيب :
١ من المقرر ان الاشياء التي توجد هي في نفسها امراً يكون الفعل فيها بلا محالة متبايناً للقوة ، ودليله انها اما ان يكون فيها فعل فقط او قوة فقط وكلاهما محال . لانه ان كان فيها الفعل فقط اتنى منها معنى التبول ضرورة ، ان القابل انما هو ما يأخذ عن الصورة التي يتقبلها وجوداً ما بالفعل وان كان فيها قوة فقط اتنى منها معنى القاطعية لاقضاء الفعل وجود التفاعل بالفعل .

والوجه الثاني ان بطلان هذا المبدأ يظهر بوجه اخر في العقل والارادة فان العقل انما هو نفسه موجود لقول العقل وقابل له وكذلك الارادة لان فعلي التمثل والارادة فعلان لازمان ومستقران في النفس . فنجيب :
١ من المقرر ان الاشياء التي توجد هي في نفسها امراً يكون الفعل فيها بلا محالة متبايناً للقوة ، ودليله انها اما ان يكون فيها فعل فقط او قوة فقط وكلاهما محال . لانه ان كان فيها الفعل فقط اتنى منها معنى التبول ضرورة ، ان القابل انما هو ما يأخذ عن الصورة التي يتقبلها وجوداً ما بالفعل وان كان فيها قوة فقط اتنى منها معنى القاطعية لاقضاء الفعل وجود التفاعل بالفعل .

الأ ان متباينة الفعل للقوة في مثل هذه الاشياء تختلف باختلاف طبيعة هذه . فان الاشياء المركبة من مادة وصورة اذا اصدت في نفسها اعراض الخصوصية ففي مواضعها معنى التبول ولما معنى الفعل ففي صورها .
واما الجواهر البسيطة المنفردة والنفس فان ما يكون فيها به التبول إننا هي الذات وما يتم به الفعل فهو الوجود الحاصل للذات على ان الذات نسبتها الى الوجود نسبة القوة الى الفعل ، وعليه فيكون القابل فيها هي الذات والفاعل الوجود ، غير ان هذا الوجود ليس بلبداً الصوري الموجد لتلك الاعراض

مادتها وتسببها بالصورة . وعلى هذا يكون في الله تركيب وقد اثبتنا نقيضه في ف ١٨ .
٣ ايضاً لأن كل محل حال فيه عرض انما ينسب الى العرض نسبة القوة الى الفعل لأن العرض انما هو صورة ما تجمل الشيء موجوداً بالفعل بالوجود العرضي . ولكن الله ليس فيه شيء من القوة كما اتضح (في ف ١٦ و ١٧) . فإذا استحيل ان يكون في الله عرض من الاعراض .

الخصوصية وانما هو شرط لا غنى للذات عنه في اصدار تلك الاعراض للخصوصية اذ لا يفضل شيء امراً ما لم يكن هو بالفعل وبهذا يتدفع الاعتراض الاول .

وثانياً نجيب على الاعتراض الثاني بأنه ليس يصح ان العقل والارادة بفعلان ويتعاملان بشيء واحد بل وجه العقل فيها غير وجه الانفعال . فان ما يتب في العقل التمثل بالفعل انما هو العقل من حيث تصوره بالصورة المعلولة ولما من حيث هو قوة فهو قابل لفعل التمثل . واما الارادة فممتد البعض ان الذي يتب فيها ارادة التاية وما يتبعني بها ليس قوة الارادة البتة بل المجدوع من قوة الارادة والتاية المدركة بالعقل فتكون قوة الارادة آلة جزئية للتمثل والموضوع المدرك بالعقل اللة الجزئية الثانية واما القابل لهذا الفعل فهو القوة نفسها . وقال البعض الآخر ان الوجود في الارادة فعل ارادة التاية انما هو الله الذي يحرك الارادة واما الارادة فانما هي قوة متفصلة صرفة . ولكن هذا القول لا يستقيم أما أولاً فلأن العقل الارادي فعل لازم مستقر في النفس ولهذا كان لا بد من أن يكون قاعده وقابله واحداً بوجبه ما . واما ثانياً فلأنه لا يصح القول إن الارادة ارادت ما لم تكن هي قد اصدت فصلاً مختاراً . وعليه فيكون الجواب الاول اصح . وكل هذا دقيق فاعرفه .

وَهُوَ أَيْضاً كُلُّ شَيْءٍ حَلَّ فِيهِ شَيْءٌ بِطَرِيقِ الْعَرَضِ فَهُوَ بِاعْتِبَارِ طَبِيعَتِهِ مُتَغَيِّرٌ نَوْعاً مِنَ التَّغْيِيرِ لِأَنَّ الْعَرَضَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُوجَدَ وَأَنْ لَا يُوجَدَ (١). فَإِذَا إِنْ كَانَ اللَّهُ شَيْءً ثَابِتاً لَمْ بِطَرِيقِ الْعَرَضِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُتَغَيِّراً وَقَدْ نَقَضْنَا هَذَا فِي مَا سَلَفَ (ف ١٣ و ١٥).

وَهُوَ أَيْضاً كُلُّ شَيْءٍ حَلَّ فِيهِ عَرَضٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ لَيْسَ يَكُونُ هُوَ كُلُّ مَا هُوَ لَهُ فِي ذَاتِهِ، لِأَنَّ الْعَرَضَ لَيْسَ مِنْ ذَاتِ الْحُلِّ وَاللَّهُ هُوَ كُلُّ مَا هُوَ لَهُ فِي ذَاتِهِ. فَإِذَا لَيْسَ فِي اللَّهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ.

وَأَثْبَتَ الْحَدَّ الْأَوْسَطَ قَائُولاً: كُلُّ مَا هُوَ فِي الْعِلَّةِ فَانْهَ اشْرَفَ مِمَّا هُوَ فِي الْمُلُولِ (٢). وَاللَّهُ عِلَّةُ الْجَمِيعِ. فَإِذَا كَلَّ مَا هُوَ فِيهِ فَهُوَ عَلَى أَسْمَى نَوْعٍ مِنَ الشَّرَفِ، وَمَا هُوَ نَفْسُ الشَّيْءِ فَهُوَ مَوْجُودٌ لَهُ عَلَى أَكْمَلِ نَوْعٍ مِنَ الْوُجُودِ لِأَنَّ مَا هُوَ نَفْسُهُ فَهُوَ وَاحِدٌ بِوَحْدَةٍ أَكْمَلٍ مِنْ وَحْدَةِ مَا يُتَّحَدُ شَيْءٍ، آخَرُ اتِّحَادٍ جَوْهَرِيًّا كَاتِحَادِ الصُّورَةِ بِالْمَادَّةِ، وَإِنْ هَذَا أَيْضاً أَيْ اتِّحَادِ الصُّورَةِ بِالْمَادَّةِ فَهُوَ أَكْمَلُ مِنْ اتِّحَادِ شَيْءٍ بِآخَرِ اتِّحَادٍ عَزَمِيًّا. فَبَقِيَ إِذَا كَانَ اللَّهُ لَفَاً هُوَ كُلُّ مَا هُوَ لَهُ.

وَهُوَ أَيْضاً لَيْسَ الْجَوْهَرُ مُتَوَقِّفاً عَلَى الْعَرَضِ وَإِنْ كَانَ الْعَرَضُ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْجَوْهَرِ، وَكُلُّ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِشَيْءٍ آخَرَ فَاتِّحَادُهُ قَدْ يُوجَدُ حِينَئِذٍ

(١) هَذَا الْإِبْرَاهِيمُ يَنْفِي عَنِ اللَّهِ الْعَرَضَ الْعَامَّ الْمُنَاقِقَ لِأَنَّ هَذَا فَقَطْ قَدْ يَكُونُ وَقَدْ لَا يَكُونُ وَبِخِلَافِهِ الْحَاصَّةُ الَّتِي يَتَنَبَّهُ فِيهَا كَمَا هِيَ مِنْ مَرُوضِهَا. وَأَمَّا نَفْيُ الْعَرَضِ التَّسْبِيحِ الْمُنْكَرِ أَيْ الْحَاصَّةِ عَنِ اللَّهِ فَيَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ مِنْ جَمَلَةِ الْبَرَاهِينِ الْمَوْدَعَةِ فِي هَذَا النِّصْلِ.

(٢) هَذَا الْقَوْلُ مُطْلَقٌ الصَّدَقُ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُتَوَلِّدَةِ مَا لاشْتَرَاكَ وَقَدْ يَصْدُقُ مِنْ أَوْجِهِ فِي الْعِلَّةِ لِلتَّوَلُّدِ بِالْأَوَامِلِ.

دُونَهُ (ف ١٣). فَإِذَا قَدْ يَوْجَدُ جَوْهَرٌ مَا مِنْ دُونِ الْعَرَضِ وَهَذَا عَلَى مَا يَظْهَرُ يَصْدُقُ بِوَجْهِهِ أَخْصَصَ عَلَى الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ فِي غَايَةِ الْبَسَاطَةِ كَمَا هُوَ جَوْهَرُ اللَّهِ.

وَإِذَا جَوْهَرُ اللَّهِ لَيْسَ فِيهِ عَرَضٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْبَتَّةَ. ثُمَّ عَلَى هَذَا الرَّأْيِ إِجْمَاعُ الْأَغْلِيَّةِ الْقَاتُولِيْقِيْنِ وَلِهَذَا قَالَ اْغَسْطِينُ فِي كِتَابِهِ عَدَدٌ فِي الثَّلَاثِ: لَا عَرَضَ فِي اللَّهِ. وَهَذِهِ الْحَقِيقَةُ الَّتِي اِنْتَبَاهَ عَلَى تَبْيَاضِهَا بِدَفْعِ ضَلَالِ بَعْضِ الْمُشْكِكِينَ مِنَ الْأَشْعَرِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ فِي اللَّهِ بَعْضَ مَعَانٍ أَيْ صِفَاتٍ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ (١).

الفصل الرابع والعشرون

فِي أَنَّ الْوُجُودَ الْأَمْرِي لَا يَكُونُ تَعْيِينُهُ تَخْصِيصاً بِزِيَادَةِ فَضْلِ جَوْهَرِي (٢)
(مُلَاحَظَةُ حِزْمٍ ١٠ ٢٠ ف ١٥)

وَمِمَّا قَدْ مَتَّاهُ يُمْكِنُ أَنْ نَبَيِّنَ أَنَّ نَفْسَ وَجُودِ اللَّهِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَزَادَ

(١) وَهَذَا مَذْهَبُ هِرَاقْلَسَ قَدْ آتَى ابْنَ رَشْدٍ عَلَى تَقْيِيحِهِ ف ١٢ مِنْ كِتَابِهِ فِي عِلْمِ مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ (فَقْرَةُ ٣٨). وَهَذَا أَيْضاً مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ سِينَا كَمَا يَسْتَدِلُّ مِنْ كَلَامِهِ عَنِ بَسَاطَةِ اللَّهِ وَوَحْدَانِيَّتِهِ. وَأَنَّكَ تَرَى هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ بِمُوسُطَةٍ بَطْلًا كَافِيًّا فِي كِتَابِ تَهَافُتِ الْفَلَسَافَةِ ٨ ٩ فِ الْحَوَاجَةِ زَادَهُ فَرَاخِمَا هُنَاكَ.

(٢) مُرَادُ اللَّائِنِ أَنَّ يَنْفِي عَنِ ذَاتِ اللَّهِ التَّكْيِيبَ مِنَ الْجَنْسِ وَالْفَصْلِ فَتَالُ: أَنَّ وَجُودَ اللَّهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَزَلَّ مُتَوَلِّدَةً حَسْبَ تَخْصِصِ زِيَادَةِ فَضْلِ جَوْهَرِيٍّ عَلَيْهِ، فَكَأَنَّ قَوْلَ أَنَّ ذَاتَ اللَّهِ لَا يَجُوزُ أَنْ تَتَوَكَّبَ مِنْ جَنْسٍ وَفَصْلٍ جَوْهَرِيٍّ لَا تَرْكِيْبًا بِالْقُوَّةِ كَتَرْكِبِ الْجَنْسِ الْمُتَضَمِّنِ بِالْقُوَّةِ اِنْتِصَالًا يُمْكِنُ تَخْصِيصُهُ بِهَا. وَلَا تَرْكِيْبًا بِالْفِعْلِ كَتَرْكِبِ الزُّنُوعِ مِنَ الْجَنْسِ وَالْفِعْلِ. وَقَدْ

عليه شيء. يعينه تعييناً ذاتياً كما يتعين الجنس بالفصول وذلك :

برهن على الاول في هذا الفصل واربعاً البرهان على الثاني الى الفصل الثاني .
وقد اورد هذا البرهان ابن سينا ف ١ وما يليه مقالة ٢ من كتاب النجاة .
(راجع الحاشية التي علقناها في وجه ٢٨ من ترجمتنا للنجاة) . وفي تهافت الفلاسفة
مسئلة ٢ للغزالي كلام طويل يستدل منه على دلي كل من الفلاسفة
والاشعرية . ولابن رشد في هذا المقام كلام جليل راجعه في مسئلة ٥ من
كتاب التهافت . ويمكن تلخيص التصل بهذه العبارة وهي ليس الوجود
الواجب الذي لا يتعين بالفصل الجوهرى تمثيلاً بالقوة بمعنى ان الوجود الالهي
جنس شامل قابل لان يتخصص بنوع من انواع الجنس بان يرد عليه فصل
من الفصول المتضمنة فيه بالقوة .

تقريبه يقال ان الجنس يتعين تمثيلاً ذاتياً بفصله لان التوصل نفسه
الانواع المندرجة تحته لا لاتها اي تلك الفصول داخلة في ذاتية الجنس
وماهية اذ ان فصول الانواع المطلوبة تحت جنس من الاجناس لا يعطى
عليها مفهوم الجنس اسلاً بالفاعل بل بالقوة فليست هي داخلة في حده .
لان الجنس اسم دال على طبيعة غير متعينة فلا يخصص ولا يتحقق له
وجود في خارج النفس إلا بزيادة احد الفصيلين كالحيوان مشلاً فاته لا
يتقرر وجوده الوجود الجوهرى إلا بان يكون ناطقاً او غير ناطق .
فالجنس اذا اذ اعتبر في ذاته ومن حيث ما يدل عليه اسمه دلالة صريحة
فهو جزء من معومات النوع كالحيوان مثلاً من حيث دلالاته على طبيعة هي
جوهر حساس فنقول الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان غير ناطق . وأما
اذا اعتبر من حيث دلالاته على تلك الطبيعة دلالة صريحة ولكن مع التفرار
الى ما يتناولها ضمناً اي ما يشهد شمول احتواء . فهو كل بالقوة مقول بالقوة
على كل من نوعه لانه قابل لكل من الفصيلين اي النطق ولا النطق .
وبعبارة اخرى اسم الحيوان باعتبار مطلق شموله يتضمن كل ما في الانسان
وما في البهيمة لان دلالاته على الصورة الحية الحساسة ليست دلالة قصر

١ لانه من المحال ان يوجد شيء بالفعل ما لم يوجد له جميع ما

ومع بل دلالة ما يصلح محلاً لكل صودة يمكن وجودها مع الحساسية
في موضوع ما . فإذا تقرر ذلك نقول :

١ ليس الجنس يُقال على النوع كأنه جزء متضمن في النوع . ودليله ان
القول في القضية الحيلية لا يصدق إلا اذا كان المحمول دالاً على كل ما
يدل عليه الموضوع . لان حرف الوصل «هو» إما يدل على وجود الموهو
بين الطرفين كقولك الانسان هو حيوان ناطق فعرف الوصل «هو» يدل على
ان الانسان والحيوان الناطق متوطان في المعنى الواحد ومتماصان فكلا
انسان حيوان ناطق وكل حيوان ناطق انسان لدلالاتها على طبيعة واحدة .
ومن ثم لو كان الجنس يقال على النوع قول الجزء المتضمن في النوع انتنى
الموهو بين طرفي القضية لان الجزء احقر من كاه . فبين اذا انه لا يدل على
جمله كدلالة توافق كما هو مشروط في صدق القضية . وايضاً لذلك خذ
هذه القضية : الانسان حيوان . فإن أريد باسم الحيوان ما يدل عليه
دلالة صريحة اي حي حساس فقط وهو جزء النوع فالقضية بينة للكذب
اذ صبح هذا القياس : الانسان حيوان . والفرس حيوان . فإذا الانسان
فرس . ولم يعد وجه انكذيب هذه النتيجة .

ونقول ٢ ينتج مما تقدم ان الجنس لا يحمل على نوع من انواعه حل
كل متضمن لاجزائه قضياً بالفاعل بل بالقوة . ودليله انه قد تبين لك
ما قلنا قريباً انه لا يحمل على النوع حل جزء من النوع فإذا يجب ان
يحمل حمل كل على الكل ولكنه لا يحمل حل كل متضمن بالفاعل لجميع
اجزاء الموضوع المنقول هو عليه والا حتماً يكن الحيوان تكن الفصول
القاسمة للانواع ضرورة تناول النوع الذي هو كل بالفاعل لاجزائه الذاتية
ناقلة . ونظ الحيوان انما يحمل على نوعيه بطريق الاشتقاق فلا يقال الانسان
حيوانية بل حيوان . ولكن الحيوان انما هو كلي مقول على انواع
مختلفة . فإذا لو كان هذا الكلي المتضمن بالقوة للفصول القاسمة له

يتعين به الوجود الجوهرى فان الحيوان مثلا لا يمكن ان يوجد بالفعل ما لم يكن أطقاً او غير ناطق . ولهذا فاصحاب أقطون أيضاً الذين يضعون الصور (المفارقة) لا يوجبون قيام الوجود بالذات لصور الاجناس التي اذا تعين للوجود النوعي بالفصول الذاتية بل أوجبوا قيام الوجود بالذات لصور الانواع وحدها لعدم احتياجها في تعيين وجودها الى فصول ذاتية . فاذا لو كان وجود الله يتعين تعيناً ذاتياً بزيادة شيء آخر عليه لم يكن

متضمناً لها بالفعل لكثات الانواع المختلفة التي هي تحته متضمنة بالضرورة لتلك القصور نفسها ماءً ، والانواع اذا تختلف باختلاف الفصول . فيتبع إذا بالضرورة أن الانواع تكون مختلفة ولا مختلفة وهذا بين التناقض . فالجس إذا لا يحل على انواعه إلا محل كل متضمن لاجزائه متضمناً بالقوة . فإذا فصول الانواع ليست داخلية في مفهوم الجنس وأما تراء عليه قصره لشموله وحصره له في وجود نوعي معين ، حتى يصح أن يقال على النوع قولاً ذاتياً ، أعني انه يكون مع الفصل قاصره ومبضه مقوماً لذات النوع ، ولكنه يصبح والفصل حينئذ شيئاً واحداً لا يتغير عنه إلا تقيراً اعتبارياً ، بعد ان كان باعتباري في نفسه بمنزلة عن الفصول متميزاً عن تلك الفصول متميزاً وجودياً وخارج النفس ، ولم يكن بينهما اتحاد سوى اتحاد الاحتواء ، والتضمن ، اي تضمنته الفصول بالقوة . وعليه فإن أضيف فصل الى طبيعة الجنس منظوراً اليها من هذه الحيثية فتكون تلك الاضافة من قبيل اضافة شيء خارج عن ذات الجنس وماهيته . والى مثل هذه الاضافة اشار اللات بقوله : ان وجود الله لا يمكن ان يزداد عليه شيء . يعينه تعيناً ذاتياً كعين الجنس بالفصول ، يعني ان الوجود فيه تعالى ليس وجوداً مشتركاً او طبيعة غير متينة تحتاج لوجودها الى فصل يُعيناها تعيناً ذاتياً . واعلم اننا استعسنا الى هذا البحث لانه مفتاح لتهم كثيراً قد اشكل في هذا الفصل وفي ما يليه وفيه فرائد جلياً فاحفظها .

نفس الوجود الالهي حاصلاً بالفعل إلا عند حصول تلك الزيادة عليه ولكن الوجود الالهي هو نفس جوهر الله كما تبين (ف ٢٢) . فاذا يتنوع على جوهر الله أن يوجد بالفعل من دون زيادة شيء عليه وحينئذ فيمكن ان يستدل من ذلك على ان الله ليس بواجب الوجود بذاته . (١) وقد اثبتنا ف ١٣ أنه واجب الوجود بذاته .

٢ أيضاً إن كل ما يحتاج لإمكان تحقق وجوده الى شيء زائد عليه فأنما هو بالقوة بالنظر الى ما يحتاج الله . وجوهر الله ليس بالقوة من جهة من الجهات كما اتضح . (ف ١٦) بل جوهر الله هو نفس وجوده . فاذا لا يمكن ان يكون متعيناً تعيناً ما جوهرياً بزيادة شيء آخر عليه .

٣ أيضاً كل ما يحصل به شيء على وجوده بالفعل مما هو داخل فيه فأنما ان يكون هذا الداخل كل ذات الشيء او جزء ذاته . فان ما يبين الشيء تعيناً ذاتياً فأنما يجعله موجوداً بالفعل ويكون داخل

(١) لأن واجب الوجود أنما هو ما كان وجوب الوجود لذاته لا لمشي آخر . فلو كان وجوب الوجود ثابتاً له لمشي آخر يتعين به تعيناً ذاتياً ، ولا يتعين به مثل هذا التعين ما لم يكن ذلك المعنى داخل فيه كما يتبين من البرهان الثاني ، لم يكن مد من ان يكون ذلك المعنى هو كل ذات الشيء او جزءها ، فان كان كل الذات كانت الذات غير نفس الوجود وهذا منقوض في الله . ثم أيضاً لكان وجوب الوجود ليس لذات واجب الوجود اي انه ليس واجب الوجود بذاته وهذا أيضاً منقوض ، وان كان ذلك المعنى المزيد جزء الذات لاسكتها كان الله مركباً . وهذا أيضاً باطل . كما يتضح لك من الدليل الثالث .

في متمينه (بفتح الياء) وإلا امتنع تعينه به تعيناً جوهرياً . فإذا لا بُد من أن يكن هو نفس ذات الشيء أو جزءها ولكن ما يزداد على الوجود الالهي لا يمكن أن يكون ذات الله كلها إذ قد بينا في ٢٢ أن الوجود الالهي ليس شيئاً آخر غير ذاته . فبقي إذا أن يكون ذلك المزيد جزء ذات الله . وعليه فيكون الله مركباً من أجزاء تركبها ذاتياً ولكننا قد نقضنا هذا في ف ١٨ .

و١ أيضاً أن ما يزداد على شيء لتعيينه تعيناً ذاتياً لا يقوم حقيقة الشيء المزيد هو عليه (١) . وإنما يقوم وجوده بالفعل

(١) وهذا الكلام جار على الزيادة التي تزداد على الجنس باعتبار عدم تضمنه بالفعل فضلاً من فصول النوع كما مرّ بك في الحاشية للتقدمة فانه حينئذ لاي الجنس حال المأكدة الأولى التي هي بالقوة الى آية صودة جائز ان ترد عليها فإذا وردت عليها صودة وجدت بفعل تلك الصودة التي يقارنها الوجود الخارج ولهذا قال بغير :

التصل يؤدي الى الوجود يعني انه يقوم الفعل الذاتي الخاص القابل للوجود وازيادة ايضاح مشكلات هذا الفصل ننقل لك ما قاله القديس توما فانه في ١ ف مطلب ٩ جز ١ من خلاصته اللاهوتية وفي ف ٢ من مقالاته في الوجود والذات قال ما مفاده : إن الوجود البجرد المتحقق في طبائع الاشياء كما هو الوجود الالهي والوجود المطلق الذي هو كلي ومشارك في اعتبار الذهن يتفقان من وجه ويختلفان من وجه . أما اتفانها فلأن كلا الوجودين لا يقبلان التعيين بفصل صوري لان الوجود اسم يدل على أكل فعل ممكن وليس له وجود ثاني يحتاج اليه وألا لم يكن هو ما ليس بالقوة ولا الوجود البجرد . فإذا يتسأل من كل زيادة . وأما اختلافها فلأن الوجود الالهي الذي هو في واقع الامر غير حالي في محل فليس يستحيل تعيينه بفصل ذاتي

ليس غير . فقولنا الناطق مثلاً مضافاً الى اسم الحيوان انما يكتب للحيوان الوجود بالفعل ولكنه لا يقوم حقيقة الحيوان من حيث هو حيوان . لان الفصل لا يدخل في حد الجنس . فلو أضيف الى الله شيء خارج يتعين هو به تعيناً ذاتياً لوجب ان يكون ذلك المزيد مقوماً للماهية الخاصة أو لطبيعة ما هو . زيد عليه لان ما يزداد على هذا النحو يكتب للمزيد عليه الوجود بالفعل . ولكن هذا اي الوجود بالفعل انما هو نفس ذات الله كما بيناه في ف ٢٢ . فبقي إذا أنه يستحيل ان يزداد على الوجود الالهي شيء يتعين هو به تعيناً ذاتياً على نحو ما يتعين الجنس بالفعل .

الفصل الخامس والعشرون

في ان الله ليس مندرجاً في جنس من الاجناس (١)

ويتحصل بالضرورة من الحقيقة التي اثبتناها قريباً ان الله ليس

مندرجاً في جنس ما وذلك :

فقط بل يستحيل ايضاً تعيينه بعمل محله إذ يستحيل ان يحل في محل في محل . وأما الوجود المطلق العام فبخلافه لانه وإن كان لا يمكن تعيينه وتحديد به بفصول ذاتية فانه مع ذلك قابل للتعيين والتخصص إذ يحل في محال مختلفة يتعين بها كأن يكون مثلاً وجود انسان حلولة في طبيعة الانسان او وجود فرس حلولة في طبيعة الفرس . فإذا ليس الوجود الالهي والوجود المطلق العام يتعين واحداً لان هذا وإن لم يكن متيناً بالفعل من حيثية كونه مجرداً فهو بالقوة متين بالحل الذي يحله . وأما الوجود الالهي فليس متيناً لا بالفعل ولا بالقوة بل من شأن طبيعته أن يتغني منها كل تعيين .

(١) بعد ان نفى في الفصل السابق عن الله كل تركيب بالقوة

ثم لا يمكن ان يكون في جنس الجوهر ايضاً، لان الجوهر الذي هو جنس (١) ليس نفس الوجود والا كان كل جوهر نفس وجوده . وعليه فلا يكون معاولاً عن غيره، اذ ان حقيقة الجنس تبقى سالمة في كل ما هو تحت الجنس، وعلى هذا التقدير لا يكون شي من الجواهر معلولا عن آخر (٢) وهذا مستحيل كما اتضح مما قيل في ف ١٣ و ١٥ . والله

هو نفس الوجود. فاذاً ليس الله مندرجاً تحت جنس .
و ٣ ايضاً لان كل ما كان منطقياً تحت جنس فانه يختلف من حيث الوجود عن كل ما سواه مما هو تحت ذلك الجنس والا لما صح

(١) يعني الجوهر الذي هو من القولات .

(٢) وذلك لان العلة اذا تعطي الوجود لا الذات لان العلة ما يلزم عنها وجود شي . لا ذاته . وبرهانه انه لما كانت العلة والمطلوب متضادين كان تعريف الواحد منهما يقيد الآخر وضوحاً . ولما كان الشئ يستحيل عليه ان يخرج اخراجه من الوجود الى الوجود . ولا كان الشئ يستحيل عليه ان يخرج نفسه من الوجود الى الوجود احتاج في خروجه الى الوجود الى مخرج غيره وهو ما يسونه العلة . فاعلمه اذ هي التي تخرجه الى الوجود باطلانه الوجود لا الذات لان الذات ثابتة للشيء . من نفسه لا من فعل قائل غيره . وهذا يقال بالاجماع ان ذات الشئ . قافة بشئ . من خارج وهذا خلاف . ولهذا يقال بالاجماع ان الذات باعتبارها في ذاتها لا في اشخاص محالها هي ازيلية غير قابلة للتبدل والتحول . فثبت الزوايا مثلاً يستحيل حتى على الله نفسه ان يجعله من اربع زوايا مع بقاءه مثلث الزوايا . فينتج من ثم ان السذي يكون نفس الوجود يستحيل ان يكون معاولاً لان وجوده من نفسه . واما اذا لم يكن نفس الوجود فهو يكون بالضرورة معلولا باعتبار وجوده لا باعتبار ذاته وان كانت ذاته تنعدم الوجود بانعدام محلها كما ان ذات بطرس تنعدم بتروته ولكن ذات الانسانية ان تنعدم ولن تزل .

١ لان كل ما هو مندرج في جنس ما (١) فله في نفسه شي . به تعين طبيعة الجنس تحققاً للنوع (٢) . لانه ليس في الجنس شي . لم يكن في نوع من انواعه . ولكن هذا مستحيل في الله كما بيناه في الفصل المتقدم قريباً . فاذاً يستحيل ان يكون الله في جنس ما .

٢ ايضاً لو كان الله منطقياً تحت جنس لكان اما في جنس العرض واما في جنس الجوهر ولكنه ليس في جنس العرض، لان العرض يستحيل ان يكون الموجود الاول والعلة الاولى

كثر كتركب الجنس المتضمن بالقوة، كل القبول التي شأنها ان تعينه، انتقل في هذا الفصل الى نفي التركيب الفعلي عن الله كما هو تركب النوع من الجنس والفصل، أعني ان الوجود الالهي ليس يصدق عليه اسم النوع بوجه من الوجوه . وقد اثبت هذه الحقيقة في ف ٣ م ١ من خلاصته اللاهوتية وهنا يزيد بها ايضاحاً بأدلة لا مرد عليها (وهذه المسألة وارد البحث عنها في كتاب التفات للفرزلي وابن رشد مسألة ٧ ٨) .

(١) يريد به الجنس المتعلق الوجود أي النوع المندرج تحت الجنس المركب من الجنس والفصل تركباً بائناً كما تشير اليه ترجمة الفصل، اذ ان مدار الكلام في هذا الفصل على هذا وهو أن الوجود الالهي ليس نوعاً مندرجاً تحت جنس . وبعبارة اخرى : ليس الوجود الواجب نوعاً بمعنى أن الوجود فصل له يميزه عن الوجود المطلق الذي هو لما واجب او ممكن كما مر بك في حاشية سابقة .

(٢) فان الانسان مثلاً فيه بضرورة طبيعته شي . وهو يتعلق مزيد على الجنس تحققاً لوجود جوهره النوعي . والمات قد اثبت في الفصل السابق انه يستحيل زيادة شي . على الوجود الالهي معين له تعييناً جوهرياً تقريراً لوجوده الجوهرى . ولهذا قال ان هذه القضية التي نحن في صددنا نتيجة حاصلة ضرورة عن الحقيقة المتقدم بيانها .

حل الجنس على كثيرين ولكن لا بُدَّ من أن كل الاشياء التي هي تحت جنس واحد تكون مشتركة في ماهية الجنس لأن الجنس مقول على جميعها في سؤال ما هو . فإذا كل شيء مندرج تحت جنس فوجوده غير ماهية الجنس (١) . وهذا مستحيل في حق الله كما ثبت في

(١) معاد البرهان انه لما كان كل موجود بالوجود الحاصل له ماهيته ووجوده كان ان انطوائه تحت الجنس إما ان يحصل له من جهة الوجود وإما من جهة الماهية وليس يحصل له من جهة الوجود لأن انطوائه تحت الجنس يجعله نوعاً من الجنس فلا يُقال على غيره من الأنواع الا باعتبار ماهيته ، فالإنسان لا يقال على الحيوان الا باعتبار ماهية الجنس اي الحيوانية وان قيل على غيره من الناس فإنا يقال باعتبار طبيعته الانسانية لا من حيث هو هذا أو ذاك . فإذا كل ما ينطوي تحت جنس فإنا ينطوي من حيث ماهيته لا من حيث وجوده ان كان وجوده متمازاً عن ماهيته . ووجود الله نفس ماهيته . فإذا ليس الله داخلًا تحت جنس .

وافصاحاً لما في قول اللاتن : * الأنواع التي تحت الجنس يواطى بعضها بعضاً من جهة ماهية الجنس ويختلف بعضها بعضاً من جهة الوجود من الاشكال والتموض ؛ فبسط لك حالة هذا المعنى الجنسي اي الحيوان فنقول :

لا نكسر ان اسم الحيوان يُحمل في جواب ما هو على الانسان والفرس لأنك اذا سئلت عن الانسان ما هو او الفرس ما هو فاجواب المنطقي : انه حيوان . فهذه القضية صادقة بالاجماع . فإذا هذه الماهية اي الحيوانية الواقعة في جواب "ما هو" تُحمل على كل من الانسان والفرس لا محل جزء من ماهية النوع الذي ينطوي تحت الحيوان ولاحل كل متضمن جميع أجزائه بالقل على النوع ، بل محل كل متضمن جميع أجزائه بالقوة كما التفتت في الخاشية المتقدمة . لان الحيوانية تُحصل على الانسان والفرس بطريق الاشتقاق ، فلا يقال الانسان حيوانية ولا الفرس حيوانية بل

الفصل السابق . فإذا ليس الله مندرجاً في جنس .
وأيضاً إن كل ما يندرج في جنس إذا ينطوي تحته بسبب ماهيته لأن الجنس يُحمل في مطلب ما هو . ولكن ماهية الله هي نفس وجوده (ف ٢٢) . وما من شيء يندرج في جنس من حيث

حيوان . وما يُقال بالاشتقاق وان كان يدل على الجز . فإما هو دال على الشكل دلالة تضمن وابهام لان قولك الحيوان معناه شيء ، حامل للحيوانية . فيتجوز اذا ان الانسان والفرس يشتركان في كل هذه الماهية اي الحيوانية لان كلا منهما يصدق عليه بالسواء انه جوهر متفلس حساس . فصدق اذا قول اللاتن ان كل ما هو تحت الجنس يثبت في ماهية الجنس .

ولقائل يقول اذا ماهية الجنس قد تكثرت لانها كمالها في الانسان وكالها في الفرس وتكثر الشيء المشترك فيه مع بقا الاشتراك فيه خلف من القول لان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مبدأ للاتفاق والاختلاف معاً ومن جهة واحدة . فإذا ما ان لا تكون تلك الماهية متكوّنة في الأنواع فيصدق الاشتراك فيها وحينئذ تنفق الأنواع وتتعدد والأنواع مختلفة وهذا خلف . واما ان تكون متكوّنة في الأنواع وتكثرها يمنع الاشتراك فيها وحينئذ لن يكون ما تحت الجنس متفقاً في ماهية الجنس خلافاً لما ذكره اللاتن .

فنجيب ان هناسراً لاشكال ومعتلج الرب ولكنك تُدرك كل شبهة اذا فقهت ما نقول : ماهية الجنس كالحويانية في مثنا هذا لا تتكثر في الأنواع تكثر اشبارياً اي صورياً اي من حيث هي شيء متفلس حساس لان هذا المعنى سالم يتألف في الانسان والفرس وصادق عليهما بالسواء . والا كذبت هذه القضية ؛ الانسان حيوان والفرس حيوان وهذا منقوض بالاجماع . فان الحيوانية معنى كلي دال على جوهر متفلس حساس وهو موجود في الذهن وليس باعتبار ذاته واحداً والا يفسد قوله على كثيرين . ولا كثيراً والا استحال ان

الوجود وإلا كان اسم الموجود الذي يدل على الوجود جنساً . فبقي
إذاً أن لا يكون الله متدرجاً في جنس .

يكون مشتركاً فيه بين كثيرين وإنما هو كذلك بالقوة وشأنه شأن المادة
القابلة لصور كثيرة أو لصورة واحدة . وهو وإن كان باعتبار ذاته حاصلًا على
الوجود المقوم لماهية الخاصة التي هي صورة النفس ثم الحس فهو مع ذلك قابل
لصورة أخرى تجعله في نوع من نوعه وتعطيه الوجود النوعي حتى يكون
إنساناً أو فرساً ، لأن صورة النفس والحس لا توجد له وجوداً بصرفها
من قبول صورة أخرى .

فيخرج من ذلك أولاً أن الأنواع التي تحت الجنس تشترك في ماهية الجنس
من حيث أن تلك الماهية واحدة في الاعتبار الذهني أي من حيث الوجود
المقوم لماهيتها الخاصة لا من حيث أن تلك الماهية إذا زيد عليها فصل
من الفصول زيادة الفعل على القوة يالعتها الكثير الحقيقي بتكثر الأنواع ،
لأن الفصول يتقوم بها محل آخر للوجود وهو وجود النوع . وبهذا الاعتبار
تكون الأنواع التي تحت الجنس والمتفقة في ماهية الجنس مختلفاً بعضها عن بعض
لاختلاف القابلات لها وهي الأنواع ، لأن كل واحد من فصول النوع قوّم
لتلك الماهية وجوداً غير الوجود الذي يقوم لها الفصل الآخر ، فان التعلق
اعطاه الوجود في نوع الإنسان ، والاتطابق الوجود في الفرس وكل واحد من
الوجودين مختلف عن الآخر . وما قلناه في جنس الحيوان صادق على كل
جنس من الاجناس التي فوقه ، فالحس انما هو فصل للجنس الجسمي وبعطيه
الوجود الحسي وهذا الوجود الحيوي الذي هو فعل بالنظر الى الجنس الجسمي
فهو بالقوة الى فعل اكمل وهو الوجود للنفس وكذا هذا الوجود هو بالقوة
الى فعل الحس ، وهذا أي الجنس الحيواني بالقوة الى نوعه . ولكن هذا
الوجود النوعي وإن كان وجوداً فليس يكون الوجود الاخير وإنما يقتدر الى
وجود آخر في خارج النفس وهو حصول وجود النوع في أفراد ، وهكذا
تتدرج الوجودات تكاملاً الى هذا الوجود الحاصل في الخارج للفعل على

وأما كون الموجود يمتنع ان يكون جنساً فقد برهن عليه
الفيلسوف كما يلي (١) : لو كان اسم الموجود جنساً لوجب ان نجد
فصلاً ما يقصر شموله على النوع ، وليس فصل يشترك في معنى الجنس
اشتركا يجعل الجنس داخلًا في حقيقة الفصل ، والا كان الجنس موضوعاً
مرتبين في تعريف النوع (٢) . بل لا بُد وان يكون الفصل شيئاً غير
ما هو المفهوم بمعنى الجنس . ولكن يمتنع وجود شيء يكون غير
داخل في مفهوم حقيقة الموجود ان كان الموجود من مفهوم الاشياء
التي يقال هو عليها . وهكذا يمتنع قصر شمول الموجود بفصل ما .
فبقي إذاً ان الموجود ليس جنساً . فيتحصل ضرورة من ذلك ان الله

الافراد المتطوية تحت النوع ، وهذا الوجود المشخص ليس من ورائه وجود
آخر . لان الشخص على ما عرفه يرفير انما هو ما لا يمكن ان يكون
جميع خواصه مأ موجودة لتعبه او ما لا يمكن ان يقال على كثيرين كلها
افراد تحته كبطرس مثلاً وهذا الوجه . فصح إذاً ان الأنواع التي تحت
الجنس تنتمي في ماهية الجنس وتختلف بالوجود ، وذلك لأن الماهية هي في المخلوقات
غير الوجود . وعليه ما كانت ذات الله نفس وجوده استحالة ان يكون متدرجاً
في جنس . وكل هذا نفيس فاعلمه .

(١) الموجود باعتبار وضعه القوي اسم مفعول من وُجد وفي اصطلاح
التفلسف اسم دال على لازمه وهو الوجود وعلى ما يؤممه وهو الماهية الخاصة
على الوجود . فالوجود الذي لا يكون جنساً انما هو الدال على الذات لا
على الوجود وهذا هو المنقسم الى القولات العشرة على انه دال أولاً على
الذات وثانياً على الوجود . قاله اريسطو وابن رشد والتدريس توما حيث قال
في شرحه ك ١٠ من الفيات اريسطو : الموجود المنقسم الى القولات انما هو
الذي يدل على طبائع الاجناس العشرة من حيث وجودها بالفعل او بالقوة .
(٢) اي مرة صريحاً والاخرى ضمناً في الفصل .

ليس داخلا تحت جنس .

ومن هذا ينتج أيضاً أن الله لا يمكن تعريفه ، لتركيب التعريف من الجنس والفصول . ويتضح أيضاً أنه لا يمكن أن يُقام على الله برهان إثباتي ما خلا البرهان من المألول لأن مبدأ التبرهن (١) إنما هو تعريف نفس الشيء الذي يُقام عليه البرهان .

(اعتراض) ولكنه قد يلوح لأحد أن اسم الجوهر وإن لم يحز باعتبار معناه الحصري ان يصدق على الله ، لأن الله ليس معروضاً للاعراض . فالشيء المدلول عليه بهذا الاسم إنما هو مع ذلك لائق بالله حتى يكون تعالى مندرجاً في جنس الجوهر . فان الجوهر إنما هو الموجود بذاته ، ومن المقرر ان هذا القول يليق بالله بدلالة ما ثبت في ف ٢٣ من أن الله ليس بمرض .

فنجيب بناءً على ما تقدم (ف ٢٣) ان حد الجوهر (الذي هو جنس) لا يدخل فيه هذا القول « الموجود بذاته » لأنه (اي الجوهر) من مجرد وصفه بأنه « موجود » لا يمكنه ان يكون جنساً لأنه قد ثبت أن « الموجود » ليس له حقيقة الجنس . ولا كذلك وصفه بأنه « بذاته » . ثبت له حقيقة الجنس ، لأن هذا القول « بذاته » لا يدل على ما يظهر إلا على السلب ليس غير ، لأنه يقال بان الجوهر هو موجود بذاته لمجرد أنه ليس في غيره . وهذا سلب محض لا يمكنه أن يقوم طبيعة الجنس أو حقيقة وإلا كان الجنس لا يدل على ان الشيء ما هو ، بل على ما ليس هو . فاذ لا بُد من أن حقيقة

(١) اي الحد الاوسط في البرهان .

الجوهر تفهم بهذا المعنى وهو أن الجوهر هو شيء ثابت له الوجود لا في محل أو موضوع . واسم « الشيء » موضوع له باعتبار ماهية كما ان اسم « الموجود » مشتق من الوجود . فيجب على هذا النحو أن يكون المراد بحقيقة الجوهر هو أنه شيء له ماهية ثابت لها الوجود لا في شيء آخر . وهذا لا يصدق عليه تعالى لأنه لا ماهية له سوى وجوده . فيتحصل اذاً أن الله لا يندرج في جنس الجوهر بوجه من الوجوه ، ومن ثم فلا يكون الله مندرجاً في جنس ما إذ قد تبين انه لا يندرج في جنس العرض (ف ٢٣) .

الفصل السادس والعشرون

في ان الله ليس بالوجود الصوري (١) لجميع الاشياء . خلاصة جز ١٠ م ٣ ف ٨

وبما تقدم يتدفع ضلال البعض الذين يقولون بان الله ليس شيئاً آخر سوى الوجود الصوري لكل فرد من أفراد الاشياء وذلك

(١) الوجود الصوري هو وجود الشيء الذي كان بالقوة فقام بالفعل بالصورة كما أن هيولى النار تقوم بالفعل بصورة النار . ولما كانت الصورة إما صورة يقوم بها الوجود الأول للشيء . واستكمالها الأولي أعني وجوده احاصل في الطبيعة ، واما صورة تقتض سبق كمال الشيء الأول ويقوم بها إلا استكالات الشيء الثواني . والصورة الأولى جوهرية والثانية عرضية لعروضها على شيء . كمال الوجود غير مقتضى اليقظة لقيام وجوده ، كقولك ابيض او عالم او طيب وما شاكل . فكان الوجود الصوري من ثم إما وجوداً صورياً جوهرياً واما وجوداً صورياً عرضياً . وعليه كان الوجود كالجوهر متعلقاً الى جوهره ووجوده عرضي كما رايت في شجرة الأجانس

١ لأن مثل هذا الوجود الصوري ينقسم الى وجود الجوهر ووجود العرض . والوجود الالهي ليس بوجود الجوهر ولا بوجود المرض كما قد بيناه ف ٢٥ . فيستحيل اذاً ان يكون الله ذلك الوجود الذي يوجد به كل فرد من افراد الاشياء وجوداً صورياً .

في المطلق . ويجب ان تعلم ان الوجود الجوهرى لا يقبل زيادة شيء . من جنسه اذ الجوهر لا يلحقه نقص وزيادة ، فلا يقال هذا اكثر او اقل جوهرأ من ذلك ولكنه بقل زيادة اعراض ممكنة له بالاستكمال الثاني . فالوجود الجوهرى اذاً هو ما به يقال قولاً بالذات اى مطلقاً ان شيئاً موجود في طبائع الأشياء ، والوجود الصوري المرضي هو ما به يقال قولاً بالعرض ان الشيء هو كذا او كذا اى ابيض او اسود .

ولكن قسمة الوجود الى الجوهر والمرض قد تكون على وجهين : الوجه الاول ان تكون القسمة منحصرة في الجوهر والمرض من حيث الجوهر جنس والمرض اجناس وهي قسمة الموجود الى المقولات العشر . والوجه الثاني ان تتناول القسمة الجوهر الجنسى والجوهر الذي لا ينطوي تحت جنس ثم باقي مقولات الاعراض .

وسرر الماتن هنا انما هي القسمة الثانية إذ قد برهن في ما تقدم ان وجود الله ليس وجود جوهر . واذا فهمت هذا وضحت لك النتيجة الخاصة عن البرهان الاول وهي : ان الوجود الالهي ليس يكون الوجود الصوري لجميع الاشياء . لانها ان يكون وجوده وجودها الجوهرى والمرضى لأن وجود الله ليس وجود جوهر ولا وجود عرض كما تبين ف ٢٥ ووجود جميع الاشياء اما وجود جوهرى او عرضى ولا ثالث لها .

وبهذا ايضاً يتضح لك صدق برهان الماتن الثاني وهو انه لو كان الوجود الالهي وجوداً صورياً لتجميع لكلمات الاشياء جميعها واحدة بالاطلاق وهو المذهب الوخيم المعروف بالخلالية .

٢ ثم ان الاشياء لا يتميز بعضها عن بعض من جهة انها لها الوجود لاشتراكها جميعاً في الوجود . فاذاً اذا اختلف بعضها عن بعض فلا بُد من ان يكون ذلك إما لان الوجود نفسه قد لحقه التنوع بزيادة فصول عليه حتى تكون الاشياء قد اختلفت ، لان لها وجود مختلف بالنوع ، وإما لان الاشياء قام اختلافها بهذا وهو أن الوجود نفسه حصل لطبائع مختلفة بالنوع . وأول الامرين محال لان الموجود على ما بينا في ف ٢٥ يستحيل ان يزداد عليه شيء بزيادة فصل على جنس . فبقية اذاً أن الاشياء إنما يخالف بعضها بعضاً من اجل أن لها طبائع مختلفة ، فيحصل لها الوجود على ضروب مختلفة . والوجود الالهي لا يرد على طبيعة اخرى وانما هو كما تبين ف ٢٢ نفس الطبيعة الالهية . فاذاً لو كان الوجود الالهي هو الوجود الصوري لكافة الاشياء لكانت تلك الاشياء جميعها واحدة باطلاق المعنى .

٣ ايضاً إن المبدأ من شأنه ان يكون متقدماً على ما هو مبدأ له . والوجود في بعض الاشياء له شيء كأنه مبدأ له (١) لان الصورة إنما يطلق عليها انها مبدأ الوجود وكذلك الفاعل الذي يحمل الاشياء موجودة بالفعل . فاذاً إن كان وجود الله هو وجود كل شخص

(١) لفظة «كأنه» بغلب استعمالها في معنى التشبيه او القرب ولكنها هنا واردة بمعنى التحقيق والنص . ومعنى العبارة ان الوجود في الاشياء التي الوجود فيها غير الذات له مبدأ وعلة وهذه العلة هي الصورة والفاعل (وقد مر بك ان الصورة والفاعل يختلفان في المادية) . فاذاً لو كان الله الذي هو نفس وجوده هو الوجود الصوري لكل شيء من الاشياء لكان له علة ولم يكن واجب الوجود .

من اشخاص الاشياء، لزم عنه ان يكون لوجود الله علّة وهكذا لم يكن الله واجِب الوجود بذاته ولقد نقضنا ذلك في ف ١٥ .

وأيضاً ان كلّ ما هو عام ومشترك بين الكثيرين ليس يكون شيئاً خارجاً عن الكثيرين إلا في الذهن فقط (١) كما ان

(١) يريد ان العام الذي يشترك فيه الكثيرون إذا اعتبر بهذه الحيثية أي من جهة انه عام ومجرد عن الشخصات والموعات فليس شيئاً قائماً بذاته في خارج النفس وإنما هو موجود ذهني . واما ان لم يعتبر فيه ذلك التجرد قائماً هو موجود في الكثيرين . واعلم ان بين قولنا : المشترك بين كثيرين او الكلي ليس موجوداً إلا في الذهن، وبين : ان الكلي ليس شيئاً خارجاً عن الكثيرين الا في الذهن فرقاً كبيراً . فان القول الاول كاذب لان الكلي ببناءه المادي ومن حيث دلالة على شيء، مسمى، فانه موجود وجودي حاصل في طبائع الاشياء، فإن الحيوان من حيث دلالاته على طبيعة سماء أي الحي الحساس إنما هو موجود حقيقة في شخص شخص من آحاد الحيوان، إذ إن الكلي ما من شأنه ان يحمل على كثيرين، والا لم يكن معقول هذا الشيء. أي الحيوان هو الشيء، ويكون قولنا الانسان حيوان كاذباً إذ لا يكون الحيوان محمولاً على الانسان محلاً ذاتياً وهذا بين الاستحالة .

وأما القول الثاني وهو ان الكلي بمعنى كلية، وإطلاقه على كثيرين ليس شيئاً خارجاً عن الكثيرين الا باعتبار الذهن فقط، اعني انه من هذه الحيثية إنما هو موجود ذهني فقط فصحح بإجماع الفلاسفة المشائين والثومثانيين . ولما كانت مشكلة الكليات من المسائل الفلسفية الشديدة الاعتناء حتى تبانيت فيها مذاهب الأفلاطونيين والمشاين ومن تعهم رأيتنا أن نلخص لك المذهب الصحيح فيها وهو مذهب أرسطو وقد تقدمه ابن رشد (في كتابه في ما وراء الطبيعة مقالة ٢) وابن سينا (في الامليات فصل في تحقيق المعنى الكلي) وقرّر هذا المذهب القديس توما (في مقالته في الموجود والذات ومراض

الحيوان في سقراط وأفلاطون وسائر الحيوانات ليس شيئاً آخر غير

أخرى كثيرة) وإتينا مع التمام الإيجاز نخرج لك هذه المسئلة على اوضح وجه تسمه طاقنا فنفتيك عن مراجعة المطولات التي لا تخلو مع ذلك من الإيهام فنقول :

١ الكلي نسبة الى كل وهو في اصطلاح الفلاسفة العرب اسم يتناسبه عند اصحاب النسبة النكرة والمحلّي بأل الحسية وما كان ببناء كالاسم الشائع العام . ويعرفونه بأنه اسم لما من شأنه ان يحمل على كثيرين محلاً ذاتياً صادقاً بكل معناه على كل شخص شخص. من اولئك الكثيرين الذين يطلقون عليهم اسم الآحاد أو الجزئيات . وهو على هذا الاعتبار مخالف للكل الذي لا يحمل كله على كل واحد من اجزائه . وهذا الكلي ما كان اسماً منرداً لمسمى واحد معقول على كثيرين قولاً بالذات كالجمهور والحيوان والانسان مثلاً كان انه لا يقوم معناه الا بأمرين لا بُدّ له منهما، اولها وحدة الطبيعة للمدلول به عليها ثم شيوعاً . واما أن الواحد وهو واحد، والواحد موجود غير مقسم، كيف يكون شأنه في كثيرين، لا شيوع احتواء. كاليبت مثلاً الذي يسع كثيرين ولا شيوع شمول كالكل الذي يشمل اجزاء. ولا شيوع ملك ولا ولا بل شيوع تواطؤ. بأن تكون تلك الطبيعة الواحدة هي هي كلها في كل واحد واحد مما تقال عليه قول تواطؤ. فهناك سرّ الاشكال وموطن الخلاف الشديد بين الأفلاطونيين والمشاين . فدره هذه الشبهة تقدم بعض مقدمات تهديمية تريح عنك حجب الربّ ثقلاً عن القديس توما وغيره من الفلاسفة فنقول :

٢ الكلي بما هو طبيعة يمكن اعتباره في ثلاث حالات : حالة انفراده في ذاته أي من حيث هو طبيعة . وحيدته ينحصر اعتباره في محمولاته الذاتية أي الامور الموقومة لذاته والداخلية في حده فقط كاعتبارنا الحيوان من حيث هو حي متنفس والانسان من حيث هو حيوان ناطق . ثم في حالة وجوده في الایان ووجوده على توين وجود في الایان وهي حالته الثانية . ووجود

افلطون وسقراط وسائر الحيوانات ألا باعتبار الذهن الذي إنما يدرك

في الذهن وهي حاته الثالثة والاخيرة . فإذا اعتبرناه في حالته الاولى اي من حيث هو طبيعة مع قطع النظر عن وجود هذه الطبيعة في هذا او في ذاك فلا يصدق عليها الا ما يوجد لها من حيث هي انسانية مثلاً حتى لا يصح ان يقال الانسان ابيض او اسود او غير ذلك بما ليس داخلًا في حد الانسانية لان الابيض او الاسود او ما شاكل ذلك لا يحمل على الانسان من حيث هو انسان ، والا كان كل انسا ابيض او اسود وكان ان البياض او السواد لا يوجدان الا للانسان وكلاهما باطل .

ومن ثم كان انه لا يصدق على الكلبي من حيث هو طبيعة انه واحد او كثير ، اذ ليس ولا واحد منها داخلًا في مفهومه وحده . الا انه قد يمرض لهذه الطبيعة ان تكون واحدة او كثيرة - وذلك لانه لو كانت الكثيرة من مفهومها لامتنع ان تكون واحدة مع انها واحدة في سقراط مثلاً . ولو كانت الواحدة من مفهومها لم يكن لسقراط وافلطون طبيعة واحدة بعينها ، ولا متاع تمثدها في الكثيرين عدداً لاصورة . فقولي « واحدة » فريد به الوحدة الصورية التي هي عدم انقسام الطبيعة (عند اطلاقها على ما تحتها من الافراد) الى مقوماتها الذاتية ولوازنها الخاصة بحيث لا ينفك ان تكون في كل فرد فرد حيوانية ونطقاً مع ما يلحقها من الاوازم الخاصة - وألا لم يصدق ان سقراط انسان وافلطون انسان . بسل كان سقراط جزءاً من الانسان وكذلك افلطون ، والذي له جزء انسان ليس بانسان ولا يحمل عليه الانسان حملاً ذاتياً من طريق ما هو كما قال ابن رشد . فاذا لم يكن الانسان حملاً كلياً مقولاً على ما تحته قولاً ذاتياً في جواب ما هو ، كما هو حد الكلبي لا يثبت من ان يكون كل ما هو مقوم للانسان موجوداً لكل الذين يقال عليهم الانسان حتى يكون مقول الانسان هو نفس الشيء ، والا كذب كل تصور عقلي وهذا محال كما ثبت في المنطق . ولكن هذه الطبيعة المعقولة مع وحدتها الصورية إنما تكون متعددة ومختلفة بتعدد

صورة الحيوان معرفة عن جميع الشخصات والمنوعات لان الانسان

الافراد واختلافهم ولهذا قيدنا بقولنا « تمثدها عدداً لا صورة » اذ يصح ان نقول ان سقراط وافلطون انسانان حقيقة وان كانت النائية سقراط غير انسانية افلطون لاكتنفها في كل واحد بفصوله المشخصة واعراضه المتخصصة . وما يورد على هذا من ان الانسان المعقول في الذهن هو غير الانسان الموجود في الاعميان لانه في العقل مجرد عن الجسميات واللذائيات ، وفي الاعميان مكتشف بها قننوت المطابقة بينها ، ومن ثم ينبغي صدق حل ما في الذهن على ما في الاعميان . فهذا (اي القول) لا يستقيم لضرورة ان يكون المحوي على هيئة الحايوي فان صورة البحر مثلاً المتطبعة في العين ليست تكون نفس الحر كماً ومادة وكيفاً وما شاكل ، وانما هي تلبية هيئة العين ، وكذا صورة الانسان المرتسة في العقل لان العقل غير مادي فيجب ان تكون غير مادية ، بل صورة معقولة يدرك بها الموضوع الخارج ، وهذا لا ينبغي معه كون الموضوع الحاصل في العقل هو الموضوع العيني ، بل جل ما يقتضي معه حالة اكتشاف ما في الاعميان بالشخصات مع بقاء كون الموضوع المعقول هو ، اي حيواناً فاعلاً كما هو في كل شخصه شخص من الاعميان . وعليه فان هذه الطبيعة المعقولة ، اي الانسان ، انما تكون من الجهة الواحدة في الاعميان في حالة الشخص متعددة بتعدد الافراد ، اي غير واحدة بالعدد والا كان سقراط نفس افلطون ، وانما نفس انت بلا فرق ولا تميز ، وهذا محال لوجوب وجود المتناقضات والمتضادات في شيء واحد ومن جهة واحدة ، اذ يكون الشيء الواحد كلياً وفاسداً واحداً ومتعدداً ، فاضلاً ورفضاً كما قال ابن رشد ، ولا تخفى ما في هذا من المحالات القبيحة . هذا من جهة وجودها في الاعميان . واما وجودها في الذهن فهي حالتها الثالثة فانما هو وجود معرفي عن كل الشخصات التي تبطلها متعددة ومختلفة فتصبح لذلك صالحة بالصلاحية البعيدة لان تجعل بصدق على كل فرد من الافراد حملاً ذاتياً في جواب « ما هو » . وهذه الصلاحية البعيدة

انما هو ما هو الحيوان حقيقة وإلا لازم ان يكون في كل من سقراط

هي ما يطلق عليها اسم الكلية المادية المثنية ، لانها قد صارت كقوة
ميوعة بالقوة الى الحل على الكثيرين . وهذا الوجود في الذهن الذي يحملها
كلية بالكلية المادية انما حصل لها بفعل العقل التصوري الساذج الذي ادرك
الذهن به ماهية هذه الطبيعة وحدها من دون نسبتها او اضافتها الى الافراد
التي شئنا ان نقال عليها سلباً او ايجاباً . وعلى هذا تكون هذه الصورة المأخوذة
عن جميع الافراد مطابقة لجميع الافراد المأخوذة هي عنها فصاحة ان
تجمل موداً على الافراد جميعاً لان للجميع حقاً فيها . فبقي اذاً ان الطبيعة
من حيث وجودها في الايمان ينتج عليها ان تكون كلية . فكلية اذاً
ثابتة لها من حيث وجودها في الذهن وليست ثابتة لها في الذهن بمجرد
فعل الذهن التصوري الساذج لان هذا الفعل انما هو ادراك العقل ماهية
متسلخة عن الشخصيات مع بقاء ما لها من المطابقة وقطع النظر عنها .
والمعنى الكلي المنطقي الذي نحن في صدده لا يقوم بهذا التصور فقط لان
الكلي المنطقي ، الذي هو نسبة الطبيعة المجردة واطافتها الى الافراد ، فعل
العقل . وهذه النسبة نسبة عقلية ولهذا قال ابن رشد : الذي يجعل
الكلي في الاشياء انما هو العقل .

وهنا يجب الانتباه الى مسألة دقيقة هي مفلاق هذا الباب وهي
هذه : ان كان الذي يجعل الكلي في الاشياء هو العقل ولكن لا العقل التصوري
الساذج ، فيجب اذاً ان يكون هو العقل الذي يقابل بين الموضوع
اي الطبيعة المجردة المدرجة (بين) المحلول اي الجزئية التي تحتها كما
يقضيه معنى الكلي ، ولا يشترط في هذه المقابلة ان تكون المقابلة التي تتم
على وجه التركيب اعني التي بها العقل يوجب بالتعل النسبة بين المحلول
والموضوع ، لان ايتاع هذه النسبة بالعقل يفترض ضرورة امكان مقولة
الطبيعة على افرادها ، وامكان مقولتها على افرادها يفترض معنى الكلية
فيها ، اي نسبتها الى افرادها . فاذاً لكي يصدق ان العقل يجعل الكلي

واقطون حيوانات متعددة اعني الحيوان العام المشترك فيه ثم الانسان
العام المشترك فيه ثم افطون نفسه . فاذاً لان لا يكون نفس
الوجود العام شيئاً خارجاً عن الاشياء المتحققة الوجود ولا باعتبار
الذهن فقط ذلك بالأولى .

فاذاً لو كان الله هو الوجود العام المشترك فيه لم يكن تعالى
شيئاً آخر سوى السيد الذي هو في الذهن (مع) يعني لم يكن الله
شيئاً موجوداً بذاته في خارج الذهن ولا ممتازاً عما سواه ولا مفارقاً
لغيره من الاشياء الا في التصور والذهن . ولكنه قد تبين في
ف ١٣ أن الله شيء موجود لا في الذهن فقط بل متحقق الوجود
في طبائع الاشياء . فاذاً ليس الله الوجود المشترك فيه بين الكافة :
وهذا ايضاً أن التوكيد (ويبرون عنه ايضاً بلفظ التكون)

في الاشياء ، يجب ان العقل عند مقابله الطبيعة بالافراد ، يدرك انها
تتعلق بالافراد المأخوذة منها وانها مطابقة لها على انها واحدة في جميعها ،
وهذا يمكنه لكلية المنطقة . وهذا الفعل ، اي فعل المقابلة على الوجه
المذكور ، هو فعل عقلي لكن مع اساس له في الاشياء . ومن ثم صدق
قول الماتن : ان الله ان كان هو الوجود العام التصوري لكل الاشياء ،
لم يكن شيئاً آخر غير الشيء الذي هو في الذهن .

واما ما ذهب اليه افطون من ان الكليات معان قاطبة بذاتها في
خارج النفس فلا تترضها لرد اكتفاء بالادلة القاطمة التي اوردها
ارسطو والقديس توما والعلماء التوماسيون حتى ابن رشد وابن سينا نقضاً
لهذا المذهب . واعتذاراً الى القاري السليب عن الاستغالة في هذه المسئلة
لأنها من المسائل التي اذا لم تعرف حق معرفتها ، اندك صرح علم ما وراء
الطبيعة الذي الكلي اخص موضوعه وترغمت ارتكان كل علم حقيقي .

أما هو بمحصر المعنى السبيل الى الوجود، والفساد هو السبيل الى اللاوجود. لان الصورة لا تكون حدًا التوكيد أو طرفه ولا العدم حدًا الفساد إلا لان الصورة تصنع الوجود والعدم اللاوجود. فلو فرضنا أن الصورة لا تصنع الوجود لن يصح أن الذي قبل تلك الصورة يقال فيه انه تولد. فإذا ان كان الله هو الوجود الصوري لجميع الاشياء. لزم ان يكون تعالى حدًا للتوليد وهذا باطل لان الله سرمدى كما تبين في ف ١٥ (١).

و قد زد على ذلك انه يلزم حينئذ عن هذا القول أيضاً ان يكون وجود كل شخص من اشخاص الاشياء وجوداً من الازل (٢) ومن ثم يستحيل ان يكون توليد وفساد لانه ان وجد التوليد فلا بد ضرورة من ان وجوداً سابقاً يكتسب لشيء ما من جديد، وحينئذ فإما ان يكتسب الوجود السابق لشيء سابق وجوده واما

(١) اعلم ان كلام الماتن في هذا البرهان مقصور على التوليد المتعارف عند الفلاسفة وهو التحويل من اللاوجود الى الوجود كالذي يحصل في الكثير من المخلوقات. ولا يشمل التوليد الذي هو في اللاهوت والذي انما هو صدور بسيط كما سيرد في مقامه. وعليه فتبقى نتيجة هذا البرهان صحيحة وقاطعة لانه ان كان الله كما يزعمون وجوده هو الوجود الصوري لجميع الاشياء. فيلزم ضرورة ان يكون طرفاً للتوليد مخروجه من اللاوجود الى الوجود كما هو شأن الكثير من المخلوقات التي توجد على هذا النحو. ومن ثم لا يكون الله سرمدياً. وهذا قد نقضه في ف ١٥.

(٢) لان وجود الله الذي يترله الحُصوم مثله الوجود الصوري لجميع الاشياء انما هو وجود سرمدى.

لشيء لم يسبق له وجود البتة، فان قيل الاول، ووجود جميع الاشياء الموجودة واحد كما هو زعم المذهب المذكور، فيلزم ان الشيء الذي يقال انه يتولد اي يتكون لا يكتسب وجوداً جديداً بل ضرباً جديداً من ضروب الوجود، وهذا ليس تكوناً وتولداً بل تحولاً وتغيراً. وان قيل الثاني اي ان الوجود حصل لشيء لم يبق له وجود بته لزم ان يكون ذلك الشيء مخرجاً من العدم وهذا ينفي حقيقة الكون والتولد. فاذا المذهب المذكور ينقض الكون والفساد نقضاً باتاً. ولهذا كانت استحالته ظاهرة للوضوح.

هذا والتعليم المقدس ايضاً يدفع هذا الضلال إذ يعترف ان الله متسام. ومتعال كما يقال في اشعيا (عد ١ ف ٦ وفي دس بولس روم عد ٥ ف ٩) يقال ان الله فوق كل شيء. فإذا لو ان الله هو وجود الكافة لكان شيئاً من الكافة لا فوق الكافة. ثم ان ضلال هؤلاء الضالين يندفع بما يندفع به جحود عبدة الاصنام الذي يطلعون على الاخشاب والحجارة الاسم الكريم اسم الله الذي لا يمكن اطلاقه على غيره تعالى كما ورد في عد ٢١ من ١٤ من سفر الحكمة. فإنه ان كان الله هو وجود الكافة فلا يكون قولنا «الحجر هو موجود» باصديق من قولنا «الحجر هو الله».

هذا والذي أثار فورة هذا الضلال وسورته انما هي اربعة امور على ما يظهر: ولها سوء فهم بعض الشهادات، فاننا نجد في اقوال ديونيسيوس هذا الكلام الوارد في ب ٤ من مراتب السلطة السماوية حيث قال: ان وجود جميع الاشياء هو الالهية

التي هي فوق كل جوهر . فشاؤوا ان يفهموا بذلك ان نفس الوجود
الصوري لجميع الاشياء انما هو الله . ولم ينتبهوا ان مفهومهم هذا
لا يمكن ان ينطبق على معنى الالفاظ . لانه لو كانت الالهوية
هي الوجود الصوري لجميع الاشياء . لم تكن فوق جميع الاشياء .
بل بين جميع الاشياء ، بل شيئاً منها . فبقوله ان الالهوية فوق الجميع
أبان ان الله باعتبار طبيعته متميز عن الجميع وقائم فوق الجميع .
وأما قوله : « ان الالهوية هي وجود الجميع » فقد أبان به ان الله
أوجد في الاشياء بعض الشبه بوجوده الالهي . ثم ان ديونيسيوس
نفسه يقول في محل آخر ما ينفي مفهومهم هذا الباطل اذ يقول
(ف في الاسماء الالهية) ليس لله ماسة او مخالطة بالنظر الى ما
سواه من الاشياء . كما للنقطة بالنظر الى الخط ولصورة الخاتم
بالنظر الى الشمع .

والامر الثاني الذي اوقعهم في ورطة هذا الضلال انما هو
اختلال في العقل ونقص في البرهان لانه لما كان ما هو عام
ومشترك انما يكتسب النوعية او الشخص بزيادة شيء عليه
وهو ان الوجود الالهي ، لانه لا يقبل زيادة ، ليس وجوداً خاصاً
بل وجوداً عاماً ومشتركاً بين الجميع . فلم يدركوا ان العام او
الكلّي يستحيل ان يتحقق له الوجود بلا زيادة ولكنه يُعتبر في
الذهن من دون الزيادة ، فان الحيوان مثلاً لا يمكنه ان يوجد من
دون أحد هذين الفصلين اي الناطق واللائق وان كان يُعقل
بدونها . ثم انه اي الكلّي وان يُعقل من دون الزيادة فانه مع

ذلك لا يوجد بدون قبوله للزيادة . لان اسم الحيوان ان كان لا
يمكن ان يُضاف اليه فصل من الفصول ، فانه ليس يكون جنساً (١)
وكذا تكون حال سائر الاسماء . واما الوجود الالهي فانه يتأبى
عن كل زيادة لا باعتبار الذهن فقط بل وفي الوجود الخارجي
ايضاً بل ليس يتأبى عن الزيادة فقط بل هو برا ، ايضاً عن كل
قابلية للزيادة . وعليه فن مجرد كونه تعالى لا يقبل الزيادة ولا يمكنه
ان يقبلها يستتج بالاولى انه ليس وجوداً عاماً بل وجوداً خاصاً لان
وجوده انما يتميز عن جميع ما سواه بهذا نفسه وهو انه يستحيل
ان يزداد عليه شيء . ولهذا قال الشارح في كتابه في الملل قضية ٩
عند آخرها : ان العلة الاولى تتميز عن سواها وتشخاص بضرب
من الشخص بنفس تنزه جودتها وخيريتها ونقائها .

واما الامر الثالث الذي تقادى بهم الى هذه النواية انما هو
نظرهم الى بساطة الله . لان الله لما كان في غاية البساطة ذهب
وهمهم الى ان آخر ما ينتهي اليه تحليل الاشياء التي تحدث فينا
انما هو الله على انه في غاية البساطة . اذ يتنوع التسلسل في
تركيب الاشياء التي هي فينا . ولقد طاش سهم حلسهم في هذا
ايضاً اذ انهم لم يفتنوا ان ما يوجد فينا في غاية البساطة ليس
إلا بعض الشيء فضلاً عن انه ليس بالشيء التام (٢) وأما بساطة الله

(١) وعليه فيكون البرهان عائداً عليهم بالنقض لان الكلّي كالحَيوان
مثلاً ان كان لا يقبل زيادة فصل فلن يكون جنساً فتنبه .

(٢) ذلك لان الوجود فينا طارىء على الذات .

فانما تنسب اليه نسبتها الى شيء تام كامل قائم بذاته .
والأمر الرابع الذي قد امكن ان يوقعهم في هذا الضلال انما
هو وجه التعبير الذي نقول به ان الله موجود في جميع الاشياء .
فلم يفهموا ان الله ليس يكون وجوده في الاشياء . كانه شيء من
كل شيء بل وجوده كوجود الملة التي لا تقارن معلولها البتة وليس
كذلك وجود الصورة ولا وجود الربان في السفينة .

الفصل السابع والعشرون

في أن الله ليس بصورة جسم . ما

فإذ قد بينا أن الله ليس بالوجود الصوري لجميع الأشياء
فيمكننا ان نبين كذلك أنه ليس بصورة شيء من الأشياء .
وذلك :

١ لأنه يستحيل ان يكون الوجود الالهي صورة لاهية
ليست هي نفس وجوده كما تبين ف ٢٢ (١) وما هو نفس الوجود

(١) معنى القضية ان الوجود الالهي لا يمكن ان يكون فعلاً
صورياً لاهية او لاهية متأخرة لذاته . وهي نتيجة البراهين التي ذكرها في
الفصل السابق اي ان الوجود الالهي ليس يكون الوجود الصوري لجميع
الاشياء . وزاد تلك البراهين هنا تركيزاً بقوله ان الوجود الالهي لما كان
اذا هو نفس الله استحال ان يكون فعلاً صورياً او صورة لاهية متأخرة
لده ، والا لزم ان يكون الوجود الالهي اعني الله نفسه مركباً مع غيره وان
يكون كل شيء . هو الله وهذا بين الاستحالة والقباحة . ومبنى هذه
البراهين على مبدئين مقررين اولهما ان بين القوة والفعل تأخيراً حقيقياً وثانيهما

الالهي إنما ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه . فإذا استحيل ان
يكون وجوده تعالى صورة شيء آخر .

٢ أيضاً فإن صورة الجسم ليست نفس وجود الجسم بل
مبدأ وجوده والله هو نفس وجوده فإذا ليس يكون صورة
جسم ما .

٣ أيضاً من اجتماع الصورة والمادة يتألف مركب ما هو
كل بالقياس الى الصورة والمادة . والاجزاء اثنا هي بالقوة بالقياس
الى الكل (١) وليس في الله شيء بالقوة (ف ١٣) . فإذا

ان المخلوقات يتأخر فيها الوجود عن الذات تأخيراً حقيقياً أيضاً .

ولا يقال ان ناسوت المسيح يوجد بالوجود الالهي فإذا الوجود الالهي
هو الفعل الصوري للطبيعة الانسانية . لاثنا نشكر ان الطبيعة الانسانية
في المسيح توجد بالوجود الالهي ، لاننا انما توجد بوجودها الخاص بها ، لانها طبيعة
كاملة بنوعها ، وانما توجد بالاقنوم الالهي الثاني اذ ليست الطبيعة الالهية هي
المتجسدة بل الاقنوم هو المتجسد . وقد علمنا ذلك القديس بولس في رسالته
الى اهل فيليبي (عد ٦ ٧ ف ٢ اذ قال الذي (المسيح) اذ هو في صورة
الله ... اخذ صورة عبد . وسوف يحى . شرح ذلك في مقامه ان شاء الله .
(١) وان قيل الصورة هي فعل فكيف تكون بالقوة ؟ فنجيب ان الصورة

باعتبارها في ذاتها وبالقياس الى المادة التي تصورها هي فعل ولكنها اذا
قيست الى الكل المركب منها ومن المادة فهي تكون بالقوة الى الكل ،
والكل ينزلة الصورة بالنظر الى الاجزاء . كما هو بين في النفس بالنظر الى
المركب الانساني . والله ليس فيه شيء . بالقوة . ثم لو كان الله صورة جسم
لم يكن واجب الوجود بذاته لان المركب اذا وجب وجوده فيجب با هو
جزء له لا با هو هو .

يستحيل ان يكون الله صورة متحدة بشي^{١٠}.

وأيضاً ان ما كان له بذاته الوجود لمو اشرف مما له الوجود في غيره . وكل صورة لجسم انما وجودها في غيرها . فإذا لمأ كان الله انما هو الموجود المتشاهي في الشرف على انه علة كل وجود كما تبين في ١٣ استحالة عليه ان يكون صورة شي^{١١} ما . ثم ٥ يمكن اثبات هذه الحقيقة من ازالة الحركة (كما في ١٣) على النحو الآتي :

لو كان الله صورة لتحرك ما وهو نفسه المحرك (بعكسر الراء) الاول ، لوجب ان يكون المركب (منه ومن المتحرك) محركاً لذاته . ولكن كل محرك لنفسه يمكنه ان يتحرك وان لا يتحرك فكل الامرين اذا ثبت له في ذاته . والحال كل ما كان كذلك ليس له اقامة الحركة ومواصلتها مستعراً من تلقاء نفسه . فإذا لا بد من ان يكون فوق هذا الذي يحرك نفسه محرك آخر اول يؤثر في الحركة استمرارها وثباتها ، وعلى هذا لا يكون الله الذي هو المحرك الاول صورة لجسم محرك لذاته .

الا ان هذا المسلك من البرهان مرجع فائدته الى الذين يقولون بأزلية الحركة . بيد انه وان لم نسل بأزلية الحركة فيجوز أن نستخلص نفس هذه النتيجة من أطوار الحركة السماوية وعدم اختلالها . لان الذي يحرك ذاته ، كما أن له ان يسكن ويتحرك فكذلك له ان يتحرك باسرع حركة وابطأها . فإذا ضرورة تشاكل حركة السماء وعدم اختلالها إنما تكون متوقفة على مبدأ آخر

أعلى يكون غير متحرك البتة ولا يكون جزءاً من الجسم الذي يحرك نفسه كأنه صورة له .

و٦ فإن آيات الكتاب المقدس تقوم شاهدة لهذه الحقيقة فقد قيل في عد ٢ مز ٨ : فقد جعلت جلالك فوق السماوات . وفي عدد ٢٧ و ٨ ف ١١ من سفر ايوب : هو اعلى من السماوات فإذا تفعل . . مداه أطول من الارض واعق من البحر (الآية) . وهكذا تنك على عروشها ضلالة الخوارج الذين كانوا يزعمون ان الله إنما هو نفس السماء أو أنه أيضاً نفس العالم بأسره . وبناء على هذا كانوا يناضلون عن عبادة الاصنام بقولهم : ان جلة العالم هي الله لا من جهة الجسد بل من جهة النفس ، كما ان الانسان يُدعى حكماً لا بجسده بل بنفسه . وعلى هذا التقدير كانوا يبنون زعمهم ان اداء العبادة الالهية للعالم ولسائر اجزائه هي في مكانة من الصواب . وقد قال الشارح في ك ١١ من الالهيات : وهذا انما كان موضع عثرة لحكام قوم الصابئين القائلين بان الله صورة السماء .

الفصل الثامن والعشرون

في كمال الله (١)

(خلاصة ٢٤ ف ١)

١

ولئن كانت الاشياء التي توجد ونحيا اكل من التي توجد

(١) بعد ان بين ساطعة الله التي يمكننا بها ان نعرف ان الله ما هو ،

فقط، فأنه الذي ليس هو شيئاً آخر سوى نفس وجوده فهو مع

على قدر ما تصل إليه المدارك الانسانية، انتقل الى بيان ان الله أي شيء، هو، وأما هو على قول البعض، وهو البحث عن كماله تعالى . فيبحث أولاً عن كماله الله في الجلة (في هذا الفصل وما يليه) ثم عقد الفصل ٣٧ على بيان كماله بالتفصيل . وتنبهوا لما سيأتي من المباحث لتستطرد الى وضع المقدمات الآتية :

١° ان الكمال في اللغة هو التمام فيقال كمال الشيء . اذا تم ، اي اذا بلغ الحد الذي من شأنه ان ينتهي اليه بحيث لا يحتاج الى خارج ينضم اليه . ويرد أيضاً لمعان أخرى . ولكن المعنى المتقول الى اصطلاح الفلاسفة هو هذا . والكمال على ما علم أرسطو إما كمال بالذات وإما كمال بالاضافة . والاول اما كمال في الكم ، واما كمال في الكيف وإما كمال في الغاية واما كمال في الجنس ، كالיום مثلاً يوصف بأنه كامل اذا استتم كل اجزائه ، والدائرة هي كاملة الشكل لانها لا تقبل الزيادة والنقصان من حيث الشكلية وهلم جرأ . واما الكمال في الصفة او الكيف او القوة فيوصف به ما لا يفوته شيء من قوة تلك الصفة الطبيعية ، فيقال ان الموسيقى كاملة اذا لم ينقصه شيء من الشروط اللازمة لاحسان النغم . والكمال بالنظر الى الغاية يحصل لشيء . اذا بلغ غايته الحسنة ، فالانسان يكون كاملاً بهذا الكمال اذا بلغ السعادة .

واخيراً الكمال في الجنس يكون على نوعين كمال في جميع الأجناس وكمال في جنس معين مخصص . فالاول ما كان لا ينقصه شيء من الجودة والحجيرة ولا يفضل عليه شيء في جنس من الأجناس جميعها ولا يضاف اليه من الخارج شيء من الاشياء . وهذا هو المقصود في هذا الفصل . والكمال بهذا الكمال انما هو كامل بالكمال المطلق وبالكمال الاضافي معاً . اما بالكمال المطلق فلاه لا ينقصه شيء . بما هو له ويمكن ان يكون له ، ولانه يملك بذاته جميع الكمالات على أكل وجه . واما بالكمال الاضافي

ذلك بوجه الاطلاق الموجود الكامل الذي لا يفوته شرف جنس من

فلااله لا يمكن ان يضاف اليه شيء خارج ولا يفضل عليه شيء . وغيره . واما نضرب صفحاً عن الكمال الاضافي خشية التلويط ولاننا دخل له ههنا . و٢° صدر المات يراهه ههنا بلفظ « الشرف » والفضل لانها وصف الكمال والكمال ملازم الوجود . ولهذا مشل بالحكمة التي وان كانت بذاتها كاملاً فلا يكون الانسان كاملاً بها ما لم يوجد بها حكماً . وعليه كان التفاوت في الشرف والكمال سببه التفاوت في ضروب الوجود ودرجاته . و٣° لكي نفهم كيف ان كمال الشيء . او شرفه حاصل عن وجوده وكذا التفاوت في الشرف والكمال سببه التفاوت في ضروب الوجود ودرجاته يجب أن تعلم ان كمال الشيء . حاصل له عن صوته ، لان الصورة شأنها التكميل وهذا التكميل لا يتم لها اذا اعتبرت منفصلة عن الشيء . بل اذا اتحدت به اتحاداً يطويه وجودها ، كما ان الحكمة لا تكون كاملاً للإنسان الا اذا جعلته ان يكون حكماً بها ، وذلك لانها ليست تكون صورة له ألا اذا اعطته هذا الوجود الحكيم على نحو ما يليق بالصورة ان تعطي الوجود . ولهذا حين قول المات : ان كل شيء . شرفه يحصل له بحسب وجوده . واعلم أيضاً ان الصورة كالحكمة مثلاً او البياضة وما شاكل يعتبر فيها كلاً ان كمال ذاتي لها وهو الذي يبرهنه مجدها ، وكمال تدريجي يتفاوت زيادة ونقصاناً اما لاختلاف صلاحية القوابل لها ، كأن يكون قابلاً لاصح القبول درجة منها ارفع او اوضع من غيره ، وأما لاعتبارها في ذاتها متفصلة عن كل قابل . فالصورة كالبيض مثلاً باعتبارها الاول فليست تقبل زيادة او نقصاناً في حد نفسها لأن ذات الشيء . انما تقوم بما هو عر منقسم ولا متجزئ . وعليه فلا تكون البياضة متفصلة اكمل منها حاصلة في الوجود الخارج ولا البياضة في موضوع ما اكمل منها في موضوع آخر لان كل أبيض يصدق عليه حد البياضة بلا تفاوت ولا فرق . واما باعتبارها الثاني اي من حيث هي مجردة ومنفصلة عن كل موضوع

الاجناس اباً كان ذلك الجنس . لان شرف كل شيء . وفضله انما

لو حل في حيثنظر اكمل من كل بياض في موضوع اذ لا يتقصها في ذاتها شيء . من فضيلة البياضية والوجود البياضي لعدم المحصاها في درجة من درجات البياضية . وقد تكون ايضا في موضوع اشد منها في موضوع آخر لتفاوت الحال في صلاحية قبولها .

ولهذا قال الماتن ونعم القول ان البياض اذا اتزله مفاعلاً فلا يمكن ان يفوته شيء . من قوة البياضية . ولكن هذا البياض قد يتفاوت شدة او ضعفاً بحسب استعداد المحل الذي يحل به .

وبما اعلم ايضا ان ما قلناه في البياضية صادق على الوجود ايضا مع فرق ان الوجود اعم من البياض ، ولهذا رى ان الماتن قد اورد مثل البياضية اثباتاً للقضية التي نحن في صدها . فان الوجود اذا اعتبر من جهة هويته وحقيقته الشاملة العامة فاته يتناول بالفعل كل مراتب الوجود وكالاته بحيث ان تلك المراتب والكمالات تتناسب متناسبة حتى ان الثانية منها لا توجد بدون الاولى ولا الثالثة بدون الثانية والاولى ، وعلى هذا فالوجود يتضمن الحياة والحس والتعلق مثلاً ، ولا يوجد الحس بدون الحياة ولا التعلق بدون الحس والحياة ، وذلك لا بقوة بل بالمثل ، لان كل كمال من هذه الكمالات يصدق عليه انه وجود .

هذا باعتبار الوجود مجرداً ومفاعلاً وكذلك قولنا الحياة فانها اذا اعتبرناها في حال تجردها وانفصالها عن كل محل فيتناول مفهومها كل مراتب الحياة ودرجاتها وكمالاتها كالتبائية والحسية والحيوانية الناطقة . وعليه اذا قابلنا بين الوجود المجرد والحياة في حال انفصالهما عن البين ان الوجود اكمل من الحياة لشموله كل ضرب من ضروب الوجود والحياة من ضروبه .

واما اذا اخذنا الوجود بمعنى المشتق اي الموجود والحياة بمعناها الاشتقاقية فكقولنا الحسي ، فالوجود اقل كمالاً من الحسي لان الموجود حيثنظر لا يرد به الوجود المطلق العام والمتضمن لكل ضروب الوجود لانه هو مقصود للمعنى

يكون له بحسب وجوده . (مم اي بحسب الصورة المتحدة به في الوجود والمطوية اياه الوجود) . فلا شرف للانسان ولا فضل له من حكمته ما لم يكن بها حكيماً وكذا هلم جرا في ما سوى ذلك من الكمالات .

فاذا بمقدار ما يكون للاشياء . من الوجود بمقدار ذلك يكون لها من الشرف . لان الشيء . يقال انه اكثر او اقل شرفاً بحسب ما يكون مفصراً وجوده على رتبة معينة من الشرف رفيعة او وضعية . فاذا ان كان شيء . له من الوجود كل قوة الوجود فلن ينقصه شيء . من الشرف الذي يصلح لشيء . ما . ولكن الشيء . الذي هو نفس وجوده فثبت له الوجود بأكمل ما في معنى الوجود من القوة . كما

على ضرب من الوجود وهو مجرد الحصول في الخارج وهذه هي آخر درجات الوجود واما الحسي فانه يتضمن الوجود وزيادة وهي الحياة . ولهذا قال الماتن في صدر هذا الفصل : ان الاشياء التي توجد وتعيها هي اكمل من التي توجد فقط ، مريداً بقوله « التي توجد » الوجود بتناؤه المحصور اي اي حصول الوجود . فقد اتضح اذ ان الذي يصدق عليه انه الوجود القائم بذاته غير الحال في محل فيكون له بالضرورة كل الوجود بسبب ما فيه من الفضيلة الوجودية بحيث لا يفوته شرف او كمال من اي جنس كان . والله كما قال الماتن هو نفس وجوده وليس وجوده حالاً في ذاته لان ذاته هي نفس وجوده لانه واجب الوجود . فاذا الله كامل . بالكمال المطلق . وهذه هي نتيجة البرهان الاول . ثم استخلص باستنتاج ضروري ان الله لا يفوته شيء . من الكمالات ، واثبت بها غيب من القول .

وهذه نفهم من ثم قوة برهان ابن سينا الذي اثبت كون الله كلاً ومن كونه واجب الوجود وراجعه في كتابه النجاة الذي ترجمناه الى اللاتينية .

لو وجد بياض مفارق قائم لما امكن ان يفوته شيء من قوة البياضية، فان شيئاً ابيض انما ينقصه شيء من البياضية لنقص في قابل البياض الذي انما يقبله بحسب حاله من القبول وعسى ان لا يقبله بحسب كل ما فيه من قوة البياضية .

فالله اذا الذي هو نفس وجوده بعينه كما ثبت ف ٢٢ فله الوجود بكل ما لنفس الوجود من القوة . فاذا يستحيل ان يكون تعالى خلا من شرف من الاشراف التي تصلح لشيء من الاشياء . وكما ان كل شرف وكمال انما يكون للشيء بحسبها هو موجود فكذلك كل نقص انما يلحقه من جهة ما ان له ضرباً من الالوجود . وعليه فكما ان الله له الوجود وكل الوجود (١) فكذلك يتناهى عنه الالوجود وكل لاوجود تنائياً بعيداً، فان الشيء انما ينتزه عن الالوجود بمقدار ما يكون له من الوجود . فينتج من ثم ان الله برآء من كل نقص . فاذا هو كامل بكل نوع من الكمالات . وأما الاشياء التي توصف بانها موجودة فقط فلبست ناقصة لاجل نقص في نفس الوجود المطلق لأنها ليس لها الوجود على حسب كل قوته الوجودية بل انما هي مشتركة في الوجود اشتراكاً على قدر مخصوص وفي غاية من النقصان .

(١) قوله « ان الله له الوجود وكل الوجود » لا يريد به كل الوجود بمعنى الصوري الذي هو في الاشياء . والا كان الله انساناً وفرساً وقد نقض هذا في ما تقدم . وانما اراد بقوله ذلك ان الله له الوجود وكل الوجود على الوجه الافضل فكتبه .

٢٧ ايضاً ان كل ناقص لا بُد من ان يصدر عن كامل فان الزرعة تصدر عن الحيوان او عن النبات . فاذا يجب ان يكون الموجود الاول في غاية الكمال . (مم لانه العلة الاولى للجميع) وقد تبين (ف ١٣) ان الله الموجود الاول . فاذا هو في غاية الكمال . و٣٠ ايضاً ان كل ما هو كامل فانما هو كامل من حيث انه بالفعل، والناقص انما هو ناقص من حيث هو بالقوة مع عدم الفعل (١) .

فاذا ما ليس بالقوة من وجه من الوجوه بل هو فعل محض فهذا يجب ان يكون في آخر غاية من الكمال . والله كذلك كما تبين (ف ١٦) فاذا الله في غاية الكمال .

و٤٠ ايضاً ان الشيء انما يفعل بحسبها هو بالفعل فالفعل (٢) إذا يتبع نوع الفعل (٣) الذي في الفاعل فيستحيل إذا ان المفعول الذي انما هو يخرج الى الوجود بعمل الفاعل يكون على حالة من الفعل اشرف من فعل الفاعل (٤) . ولكنه يمكن مع ذلك ان الفعل

(١) لفظة « مع » هنا تدل على ضرورة المصاحبة لان النقص لا يلزم القوة من حيث هي قوة بل من حيث يصحبها عدم القوة، لانه كما ان الصورة كمال، قمتها في ما هي واجبة له وهو صالح لها، نقص . (٢) يريد العمل ما يُعبر عنه عندهم بلفظ (Actio) .

(٣) «الفعل» هنا هو ما يقابل ما بالقوة لا العمل او الحدث كما في عبارته الاولى .

(٤) والا كان في المفعول الذي يخرج الفاعل الى الوجود بعمله شيء ليس في الفاعل وهو وجوده بالفعل في وقت اشرف وهذا محال .

الذي يكون المفعول به بالفعل انقص من الفعل الذي الملة الفاعلة هي به بالفعل، لجواز ان يكون الفعل الواقع قد لحقه ضعف من من جهة الشيء الذي يقع هو عليه (١).

ولكن جنس الملل الفاعلة انما المرجع في جميعه الى علة واحدة هي الله كما اتضح مما سلف (ف ١٣) وعنه تعالى يصدر جميع الاشياء كما سنوضحه فيما سوف يأتي (ف ١٥ ك ٢ من هذا المؤلف) فإذا يجب ان كل ما هو بالفعل في شيء شيء من الاشياء يكون في الله على وجه افضل واشرف مما هو في جميع تلك الاشياء ولا يعكس . فإله إذا في آخر منتهى الكمال .

وهـ ايضاً ان كل جنس انما فيه شيء في اقصى ما في ذلك الجنس من الكمال يكون قياساً لكل ما في ذلك الجنس . إذ

(١) اثر الفعل المتعدي يتوقف على امرين: القدرة في الفاعل والقبول في المنفعل . وعليه فاذا لحق المنفعل نقص فاما ان يكون لضعف في قدرة الفاعل واما لنقص في استعداد المنفعل : فان كان لضعف في قدرة الفاعل فالأثر الواقع على المنفعل يتبع ذلك الضعف مهما كان استعداد المنفعل ، لان الفعل الواقع والاثر الحاصل عنه انما يكونان ضرورة على حسب الصورة التي هي للفاعل والتي هو بالفعل بها اذ لا يتم فاعل الا بحسب الصورة التي هو بها بالفعل .

واما اذا كان الفاعل على جانب عظم من القدرة وكان المنفعل ينقصه قبول شكل اثر الفعل فيمتنع حينئذ عليه قبول اثر اشد مما هو مستعد لقبوله اية ما كانت عليه حالة قدرة الفاعل من الشدة . ومن اي الامرين قاتني للضعف فلايس يكون للمفعول وجود بالفعل اشرف من وجود الفاعل الاصيل بالفعل فانهمه .

انه انما يستدل على ان شيئاً أشد او انقص كلاً من انه اكثر او اقل قريباً من مقياس جنسه . وعليه فان الابيض يوصف بأنه مقياس لساير الالوان والرجل الفضيل قياس لساير الناس (١).

ولكن الشيء الذي هو قياس لكافة الموجودات فلا يمكن ان يكون غير الله الذي هو نفس وجوده . فاذا لا يفوته شيء من الكمالات التي التي يوصف بها بعض الاشياء والا لم يكن هو القياس العام لكل الاشياء .

ومن ثم كان ان موسى لما سأل الرب ان يشاهد وجهه الالهي اي مجده أجابه الرب : أنا أريدك كل خير (كما ورد في سفر الخروج عد ١٩ ف ٣٣) رويداً ان يفهمه بذلك أن فيه كل كمال الجودة وملنها . وقال ديونيسيوس (ف ٥ من كتابه في الاسماء الالهية) ان الله موجود وجوداً غير متكيف بكيف وانما هو قد حاز وسبق فاحرز في نفسه كل الوجود على وجه الاطلاق وبمعزل عن كل تحيز وانحصار .

٢

و٦ هذا ثم يجب ان تعلم ان لفظة الكمال اذا أخذت بمعناها اللغوي (٢) وباعتبار اصل اشتقاقها فلا تصلح ان تنسب اليه تعالى

(١) الابيض قياس لساير الالوان باعتبار الثور الذي هو الصوري في اللون لا من حيث مادة اللون التي ينتهي اليها البصر وكذلك الفضيل قياس لساير الناس في حسن الاخلاق .

(٢) لان الكمال عندهم يعبر عنه بلفظة Perfectum من Faetum و por الدالة على الاغلام والمباينة وبمايتها عند العرب لفظة « تم » لان التام ما صكه صتمه . وعليه فلنقله الكمال المقولة على الله تدل على ما

لان ما لم يكن مصنوعاً لا يجوز ان يوصف بأنه تام الصنع كامله . ولكن لان كل ما يُصنع انما يُستخرج من القوة الى الفعل ومن اللاوجود الى الوجود فهو متى صنع فحينئذ يوصف بكل صواب بأنه كامل وتام كأنه أنجز صنعه تماماً وبكليته . وذلك عندما تكون القوة قد أخرجت بكليتها الى الفعل حتى لم يبق فيها شيء . من اللاوجود بل تكون قد استكملت مل . الوجود . فاذأ يصح من قبيل التوسع في معنى اللفظ ان يوصف بأنه كامل لا الشيء الذي بصيرورته يبلغ الفعل الكامل فقط بل ايضاً الشيء الذي يكون بالفعل الكامل بلا صنع صانع البتة . وبهذا المعنى نقول ان الله كامل على ما ورد في (عدد ٤٨ ف ٥ من متى) حيث قال : كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي كامل هو (الاية) .

الفصل التاسع والعشرون

في مشابهة الله
(خلاصة م ٢ ف ٣)

١ . وما تقدم يمكننا ان نعتبر ان الاشياء كيف يمكن ان يكون فيها شبه بالله او لا يمكن .

فان المفعولات التي لا تساوي عللها بل تنقص عنها لا تشترك معها في الاسم والحقيقة ولكنه لا بُدُ مع ذلك ان يكون بينهما شبه جامع ، لان من طبيعة الفاعل ان يفعل شيئاً به اذ ان يصير اليه الشيء وعلى الحالة الحاصلة مع قطع النظر عن كل حالة سابقة ولهذا قال الماتن ان الكمال يقال على الله توسعاً .

كل فاعل انما يفعل من حيث هو بالفعل (١) ولهذا كانت الصورة التي في المفعول انما توجد في علته التي تفوقه ضرباً من الوجود . ولكن بحسب وجه مختلف وحقيقة مختلفة ولهذا السبب تسمى العلة علةً باشتراك الاسم . فان الشمس تسبب الحرارة في الاجسام السفلية عامة فيها من حيث هي بالفعل .

فلا بُدُ إذاً من أن الحرارة المتولدة عن الشمس في الاجسام يكون فيها بعض الشبه لقوة الشمس الفاعلية التي عنها تنسب في هذه الاجسام الحرارة التي من اجلها توصف الشمس بأنها حادة وان لم يكن وصفها كذلك باعتبار معنى واحد اي حقيقة واحدة (م في الشئين) وهكذا يقال ان للشمس شيئاً ما يجمع تلك الاشياء التي توجد فيها آثارها ولكنها مع ذلك تكون مباينة لجميعها من جهة ان تلك المفعولات لا تملك تلك الحرارة على نحو ما هي في الشمس .

(١) يعني من حيث ان له بالفعل ما يوجد في مفعوله والا يمتنع ان يفعل ما هو شبه به وعليه فكان من الضرورة ان يوجد في المفعول شبه صورة القاعل واثره . شاركة ، ولكن هذه المشاركة في الصورة تتفاوت وتتشكك بتشكك اوجهها . كأن تكون الصورة في القاعل والمفعول من نوع واحد وفي درجة واحدة كما هي في المتساويات كشابه الابيضين . او من نوع واحد ولكن لا في درجة واحدة كما بين الابيض والاحمر بياضاً . او من جنس واحد لا من نوع واحد كالحرارة التي تولدها الشمس في الاجسام السفلية وعلى هذا الاخير تكون المشابهة بين العلة كالشمس ومفعولها على حسب نوع من التشكيك .

والله ايضاً كذلك (١) فانه يؤثر في الاشياء جميع كالاتها وبهذا يكون له تعالى شبه يجمعها ومخالفة لها مآماً . لهذا نرى ان الكتاب المقدس يذكر تارة الشبه بين الله والخليقة إذ يقال (عد ٢٦ ف ١ من سفر التكوين) :

فلنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا . وتارة ينفي الشبه كما ورد في عد ١٨ ف ٤٠ من اشعيا : فبمن تشبهون الله واني شبه تعادلونه يو . وفي عند ٢ مز ٨٢ اللهم من شبه لك . ويوافق هذا ما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ : هذه الاشياء نفسها مشابهة لله ومباينة له . اما كونها مشابهة فلانها تأتلى من لا يمكن مماثلته على وجه الكمال كما هو الحال فيها . ولما مباينتها له فن جهة ان المألولات تحط انتقاصاً عن علها . وباعتبار هذا النحو من الشبه يكون القول بان الخليقة شبيهة بالله اولى من عكسه اذ يقال ان شيئاً انما هو شبيه بشي . آخر اذا حصل على صفته وصورته . ومن ثم لما كان ما هو في الله انما هو فيه على وجه الكمال وليس يوجد في سائر الاشياء الا على نحو من الاشتراك الناقص كان ان ما يعتبر وجهاً للشبه انما هو في الله بمعنى الاطلاق

(١) قوله « كذلك » يحيل لما بين الشمس والاجسام السفلية وبين الله والمخلوق من المشابهة والآلامهية مما لوجدت جامع المشابهة لان صورة الحرارة التي للشمس وان لم تكن مثل التي للاجسام السفلية نوعاً فهي مثلها حسناً . واما الصورة التي في المخلوق والتي يقال من اجلها انها شبيهة بالله فليست مثل الصورة التي في الله بثلثة الجنس ولا بثلثة النوع . وعليه فالشبه بين الله والمخلوق يكون بحسب هذا النوع من التشكيك . (راجع خلاصة جز. ١ م ٤ ف ٣)

وليس كذلك في الخليقة . وعلى هذا تكون الخليقة هي الحاصلة على ما هو خاص بالله (١) .

ولهذا يقال بكل صواب ان الخليقة شبيهة بالله . ولكنه لا يجوز القول بان الله حاصل على ما هو للخليقة ولهذا فلا يليق ان يقال ان الله شبه بالخليقة كما لا نقول ان الانسان سيكون شبيهاً بصورته بل الصحيح ان يقال صورة الانسان تشبهه .

وايضاً ان لا يكون بالقول بان الله يشبه بالخليقة قولاً من قبيل التعبير الحقيقي بالاولى . لان التشبه اسم دال بالوضع على الحركة الى الشبه فلا يصدق الا على الذي يأخذ من غيره ما يكون به شبيهاً له . والخليقة تأخذ من الله ما يجعلها شبيهة به لا العكس . فاذا ليس الله هو المتشبه بالخليقة بل الصحيح العكس

الفصل الثلاثون

في انه اي الاسماء يجوز قوله على الله .

١ وما تقدم يتيسر لنا النظر في ان الاسماء ايها يصح ان يحمل على الله وأيها لا يصح وايها يقال عليه وحده وأيها يقال عليه وعلى سائر الاشياء مآماً . لانه لما كان كل كمال في الخليقة انما

(١) قول الماتن « الخليقة حاصلة على ما هو خاص بالله » لا يريد به انها حاصلة على نفس الصورة التي هي خاصة بالله والتي هي ذاته وجودته اي خيريته . وانما هي حاصلة على شبه من الجودة مستفاد لها من الله وعليه فلا يكون ذلك الشبه الذي للخليقة صورة لها لانه ليس لها على وجه كماله بل مستفاد لها . .

يجب ان يكون في الله ولكن بوجه آخر افضل واشرف كثير اكان ان كل الاسماء التي تدل بالاملاق على كمال لا يشوبه نقص تحمل على الله وعلى سائر الاشياء كالخيرية مثلاً والحكمة والوجود وما شاكلها .

٢٠ وأما ما كان من الاسماء يدلّ على مثل تلك الكمالات مع وجه خاص بالخلقة فهذا لا يقال على الله الا على سبيل التشبيه والمجاز الذي به يطلق عادة على شيء ما هو شيء آخر . كما يقال عن رجل انه صخر لجود عقله . ومن هذا القبيل كل الاسماء الموضوعة للدلالة على نوع شيء مخلوق كالانسان والحجر . لان كل نوع من الانواع يستلزم الوجه الذي ينحصر من الكمالات والوجود .

ومثل هذا ايضاً كل الاسماء التي تدل على خاصات الاشياء المتسببة عن المبادئ الخاصة باتوابعها فانها لا تقال على الله الا على سبيل المجاز .

٣٠ اما ما كان من الاسماء دالاً على مثل تلك الكمالات على الوجه الافضل الذي يليق بالله فهذه لا تقال الا على الله وحده مثل الخير الأسمى والموجود الأول وما شاكل .

٤٠ أما قولنا ان بعض هذه الاسماء المذكورة انها يدلّ على كمال بلا نقص فيه فذلك انها هو باعتبار الشيء الذي وضع الاسم للدلالة عليه . واما باعتبار وجه الدلالة والتعبير فان كل اسم لا يتناول من نقص . لاننا انما نعبّر بالاسم عن الاشياء على

حسب ما ندرسها بالعقل . وعقلنا الذي يستمدّ مصدر معرفته من الحواس لا يتجاوز الوجه الذي تكون عليه الاشياء المحسوسة التي الصورة فيها شيء وحامل الصورة شيء آخر لتركبها من المادة والصورة . والصورة تُلغى في هذه الاشياء بسيطة ولكنها ناقصة لانها غير قائمة بذاتها .

واما حامل الصورة قائماً بوجود قائماً بذاته لكنه غير بسيط بل مقيد بالعينية . فيحصل عن ذلك ان عقلنا اذا عبر عن شيء قائم بذاته فانه يُعبّر عنه باسم عيني . واذا عبر عن شيء بسيط قائماً يُعبّر عنه لا بما يدل على ان الشيء ما هو بل على أنه ما هو به . وعلى هذا فكل اسم نقوله انما فيه من حيث وجه التعبير نقص لا يليق بالله ، وإن كان الشيء المدلول عليه بالاسم تصحّ نسبتها الى الله على أفضل ما يمكن من الوجوه كما يتضح لك من اسم الجودة والحيث .

فإن اسم الجودة اسم لما ليس قائماً بذاته ، وأما اسم الحيث فاسم لما هو مقيد ومتعين . فباعتبار هذه الحيثية لم يكن من الاسماء اسم تليق نسبتها الى الله وانما تليق نسبتها الى الله تعالى من جهة الشيء الموضوع الاسم للدلالة عليه . ومن ثم ذهب ديونيسيوس (في عده ١٠ ف ١ من الاسماء الالهية) الى ان مثل هذه الاسماء يحتمل حملها على الله ونفيها عنه . أما حملها فباعتبار حقيقة الاسم وأما سلبها فباعتبار وجه التعبير بالاسم .

وهـ أما ما هي عليه هذه الكمالات في الله من غاية السمو

والشرف فيتمدّر علينا ان نضع للدلالة عليه اسما غير التي تتضمن
معنى السلب . كقولنا الله سرمدي (١) وغير متتام او ايضاً معنى
إضافته الى ما سواه كقولنا ان الله هو العلة الأولى او الخير
الأعظم . اذ يستحيل أن نفهم ان الله ما هو ولكننا نعلم ما ليس
هو وكيف تكون نسبة الاشياء اليه ، كما تقدم ف ١٤ .

الفصل الحادي والثلاثون

في ان كمال الله وتعدد اسمائه لا يناقضان بساطته (٢)

ومما قدّمناه يتبين لك ايضاً ان كمال الله وكثرة الاسماء المحمولة
عليه لا تنافي بساطته .

(١) اعلم ان لفظ « سرمدي » موجب لفظاً ، سالب معنى ، لان السرمدي
ما لا يلحقه تغيير ولا بداية ولا نهاية لدوامه . وكذلك قل لفظ
« الاعمى » فانه موجب لفظاً ، سالب معنى لان العمى عدم البصر في من
يمن شانه الابصار .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين الاول ان تعدّد الاسماء الدالة
على كمالات الله الكثيرة لا يقدح ببساطته تعالى . والثاني ، وهو نتيجة الاول ،
انه من الضرورة ان الاسماء التي تقال على الله تكون كثيرة ومتعددة .

اما الاول فقال فيه ان الكمالات الموجودة في الخلائق انما هي جميعها
موجودة في الله على نحو ما توجد المخلوقات في علته المقتولة باشتراك الاسم ،
وانها مع تعددها واختلافها هي فيه واحدة لوحدة القوة التي هي له وهي ذاته .
وانتبت هذا بديهان التمثيل فاورد ثلاثة امثلة اولها الاشياء الطبيعية كالشمس
التي تفعل في الاجسام السلبية حرارة ويوسّة وفي ذلك من الآثار المتعددة
والمتخلّفة وجميع هذه وان تعددت واختلفت فانها هي مع ذلك واحدة في

١ فاننا قد تقدمنا فقلنا ان جميع الكمالات الموجودة في
سائر الاشياء انما تنسب الى الله على نحو ما ان المخلوقات توجد
في علته المقتولة باشتراك الاسم (كما ورد ف ١٩) وهذه المخلوقات
انما توجد في علته بالقدرة كوجود الحرارة في الشمس ومثل هذه
القدرة لو لم تكن على نحو ما من جنس الحرارة لما كانت الشمس
التي تفعل بها توجد ما هو شبيه لها .

فاذا توصف الشمس بانها حارة بسبب هذه القدرة لا لانها
تفعل الحرارة فقط بل لان القدرة التي توجد بها الحرارة هي شيء
تمثل للحرارة صورة . الا ان هذه القدرة التي بها تفعل الشمس
الحرارة ، بها عينها تفعل في الاجسام السلبية آثاراً كثيرة غيرها
كاليوسّة مثلاً . وهكذا الحرارة واليوسّة وهما صفتان مختلفتان
في النار تنسبان للشمس بسبب قدرة واحدة فيها . وعلى هذا
فكمالات الجميع الموجودة في سائر الاشياء على صور مختلفة يجب
نسبها الى الله بسبب قدرته الواحدة . وهذه القدرة ليست شيئاً
آخر سوى ذاته اذ يستحيل ان يكون في الله عرض كما اثبتناه
الشمس لوحدة القوة التي في الشمس .

والمثال الثاني هي القوى الداركة والعامة الانسانية . والمثال الثالث السلطة
المالكة . ولا حاجة الى تبينه القاري ، ان التمثيل صحيح ففتح نتجاً صحيحاً
كما يتضح من مراجعة التمثيل في بابيه في الملتحق . واعلم ان الحقيقة المبرهن
عليها في هذا الفصل قد برهن عليها ابن سينا مقالة ٥ ف ١ قم ٢ ك ١ من
النتيجة فراجع ذلك في ترجمتنا اللاتينية وجه ١٢٦ تجدد في المتن وحاشيته
فوائد جليلة .

(في ف ٢٣) . وعلى هذا فإن الله إنما يوصف بأنه حكيم لا لمجرد أنه يوجد فينا الحكمة فقط بل لأننا من حيث نحن حكماء . فأنزل ضرباً من المائلة قدرته التي جعلنا بها حكماء (١) .

ولكنه ليس يقال عليه تعالى أنه حجر وإن كان قد خلق الحجارة لأن اسم الحجر يفهم منه ضرب معين من الوجود يتميز الله به عن الحجر (كما مر في الفصل المتقدم) (٢) . إلا أن الحجر يشابه الله على أنه علّة وذلك من حيث الوجود والخيرية وما

(١) بهذه العبارة تدرك الماتن . وقد يرد من الاعتراض وهو أنه إن كانت الشمس توصف بأنها حارة والله بأنه حكيم مثلاً لأن الشمس توجد الحرارة والله يوجد الحكمة فيصح أن يوصف الله بأنه حجر لأنه العلة الموجبة لكل شيء . فندفعاً لهذا الهم أضف قوله . . « بل لأننا من حيث نحن حكماء . فنشبه ضرباً من التشبه بقوته التي جعلنا بها حكماء » يعني أنه بين الحكمة التي نصيب بها حكماء . وقوة الله التي يجعلنا بها حكماء . ضرباً من التشابه والمائلة .

وقال « ضرباً من التشابه » لاحتراز من أن يتوهم أن تلك التشابه من قبيل التشابه التامة التي يشترك فيها التشابهان في جامع واحد هو جنس حقيقي لهما ، إذ ليس يشترط لهما ذلك بل يكفي أن يشتركا في وجه واحد شامل نوعاً من الشمول حتى يكون بين المألوف وعلته المقولة يشتركا الاسم نوع ما من التشابه . وعلى هذا استدرك الماتن فقال : أن قوة الشمس الموجودة للحرارة إنما هي من جنس الحرارة بوجه ما .

(٢) هذا الضرب المميز من الوجود الذي هو للحجر هو أنه وجود مادي ومن ثم متضمن نقصاً . ولهذا لا يحمل اسم الحجر على الله وإن كان يحمل عليه تعالى ما في الحجر من الكمال كالوجود والخير وما شاكل . ولا يقال أنه ليس شيء في المألوف إلا وهو متسبب عن الله لأن هذا

شاكل ذلك كما تشابهه سائر المخلوقات .

و٢ لنا مثال على ذلك في القوى الانسانية الدراكية والعاملة فإن العقل يدرك بقوة واحدة جميع ما يدركه الجزء . الحسّاس بقوى مختلفة بل يدرك أكثر من ذلك . بل أن العقل كلّما تسامى ذكاءه أدرك بشيء واحد اموراً كثيرة لا يضطلع العقل السافل على ادراكها بوسائل كثيرة .

وهذه أيضاً السلطة المالكّة فانها يتناول نطاق سيطرتها جميع ما ينوط بالسلطات المختلفة التي هي تحتها . فكذلك شأن الله تعالى ايضاً فإنه يستوعب بوجوده الواحد البسيط كل ضرب من ضروب الكمال الذي تحصل عليه الاشياء الأخرى بوسائل مختلفة . بل جميع تلك الكمالات هي فيه تعالى على اسمى درجة .

و٣ من هذا تظهر جلياً ضرورة وضع اسماء كثيرة لله . وذلك لأننا لما كان يتعذر علينا أن نعرفه معرفة طبيعية بطريق آخر غير طريق الانتقال اليه من معالواته ، وجب أن الاسماء التي ندلّ بها على كماله تكون بالضرورة مختلفة ، كما أن الكمالات التي توجد في الاشياء هي مختلفة . وإما لو كان في وسعنا أن نتعقل نفس ذاته كما هي عليه وإن نضع لها الاسم الخاص بها لكننا نعبّر عنها باسم واحد لا غير . كما وقع الوعد به للذين سيأهذونه

القول غير صادق باطلاق لان ما في المألوف من النقص ليس متسبباً عن الله بل عن المخلوقات من حيث هي . مخرجة من اللاوجود . لأن النقص عدم ، ويجوز أن يكون في المخلوق المتناهي عدم .

بذاته اذ قيل (عدد ٩ ف ١٤ من زكريا) « وفي ذلك اليوم يكون ربّ واحد واسمه واحد » .

الفصل الثاني والثلاثون

في انه ما من شيء يحل على الله وعلى باقي الاشياء الاخرى حملاً بالتواطؤ. (١)
(خلاصة جز ١ م ١٣ ف ٥)

يتبين ممّا تقدّم أنّه لا يجوز حمل شيء من الاشياء على الله وعلى الاغيار حملاً بالتواطؤ . وذلك .

(١) بعد ان حدثنا المآثن عن الاسماء الحسنى بوجه الاطلاق انتقل الى البحث عنها من وجه الاضافة ، اي باعتبار نسبتها الى ما وُضعت له (في هذا الفصل) ثم من وجه نسبة بعضها الى بعض (ف ٣٥) وقد ذكر في هذا الفصل حل المواطأة . وعليه فيجدر بنا ان نأخذ لك ما ورد في كتب المنطق عن حمل المواطأة تسمية لثانئك ، شارحين اولاً المضاف ثم المضاف اليه ثم كليهما فتقول :

١ حل شيء على شيء . او قوله عليه الاستناد اليه بمعنى عند المنطقيين وعرفوه بأنه استناد شيء الى شيء . ايجاباً او سلباً كقولك : بطرس انسان او ما قبل وليس بطرس مجر ، فالاستمر الصوري في الحمل هو نفس الاستناد الذي هو فعل العقل المركب والمقسم . ومبناه في الحمل الايجابي هو التوافق بين المحكوم به والمحكوم عليه ، واما في الحمل السلبى ، فالتباين بينهما . ولكن لا يُد من ان يكون كل من التوافق او التباين حاصلاً لا من جهة الشيء المدلول عليه باللفظ فقط بل ايضاً من جهة وجه الدلالة والتشبيح . اني ان يكون العقل قد ادرك في الشيء ما تصح نسبته الى شيء آخر واتحاد به ، او ما هو مبين لذلك الشيء . الآخر بحيث لا يصح استناده اليه ، وان يعبر باللفظ الموافق لما ادرك لان العقل من شأنه ان مجرد فيدرك من

٢ لان المفعول الذي لا يقبل صورة شبيهة من حيث نوعها

المتممات ما هو منفصل ومن المنفصلات ما هو متحد وبغيرهما ادرك . وهذا الفعل التركيبي والتسمي في العقل الانساني دليل صادق بنقض فيه ادلا يمكنه ان يدرك دفعة واحدة ويأمل واحد الشيء . بحملته بل يحتاج في ذلك الى افعال متعددة .

٣ اما المواطأة فاما ان تكون وصفاً لفظاً وهو الاصل فيها ، واما ان تكون وصفاً للاشياء . وهذا بطريق التسع . فان الالفاظ لما كانت اقا هي العبارة الوضعية عن تصورات العقل المجردة ، كانت تحصل السوم . والمواطأة والاشتراك والتشكيك من مقتضيات المعنوم كما سترى . واما الاشياء اذا اعتبرت في حد ذاتها وفي الخارج عن الذهن ، فهي ايمان متشعبة وليست متواطئة ولا مشتركة ولا مشككة ، وانما حصل لها واحد من ذلك لان الناس اصطاحوا ان يضعوا للدلالة عليها اسماً واحداً اي لفظاً عاماً . فالمواطأة في اللفظ (Univocum - univocans) عندهم هي كون اللفظ الواحد المفرد موضوعاً لامر عام مشترك بين الكثيرين على السوية . فقولهم على السوية ، اخرج اللفظ المشترك والمشكك كما سوف يتضح لك .

واما المتواطئات من الاشياء . univocats و Univoca فقد عرفنا ارسطو بقوله : الاشياء التي تسمى متواطئة هي التي اسمها واحد علم حقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم واحدة من كل وجه . قال « تسمى » دفماً لتوهم انها هي كذلك في ذاتها .

وقوله « اسم » اراد به لا الاسم فقط بل كل جزء من اجزاء الكلام كاقول ومشتقاته مما يمكن ان يوجد فيه التواطؤ اي العوم المشترك فيه . وقال « حقيقة الجوهر » مريداً بلفظة الحقيقة صورة الموضوع في العقل وهي طبيعة الشيء . واهيته وهذا معنى قوله « الجوهر » . وقد اعترض بذلك عن وجود الشيء الحاصل في الخارج . قال القديس توما : « لما كان الاشتبار في كل شيء . تنصرفاً الى امرين . طبيعته او ماهيته ثم وجوده ، وجب

بالصورة (النهائية) التي بها يفعل الفاعل فلا يجوز ان يطلق عليه

ان معنى الموصوف في الاشياء المتواطئة يكون من جهة حقيقة الطبيعة لا من جهة الوجود، لان الوجود الواحد لا يكون الاشي. واحد. فان الانسانية مثلا هي ذات الانسان هي المعنى العام المشترك بين بطرس وبولس . واما الوجود الذي تتعين به الانسانية انها هو في بطرس غيره في بولس .

ثم قال (حقيقة الجوهر الموضوع لما الاسم واحدة بعينها) يريد ان يقوله « واحدة » ان المعنى القريب المفهوم من الاسم المتواطئ هو واحد وميت في جميع الافراد ، بحيث ان جميع الافراد تشترك فيه على السوية كالحيوان للقول على الانسان والفرس . فالتك اذا سُئِلت : ما معنى الحيوان في قولك الانسان حيوان او الفرس حيوان ؟ فتجيب على السوالين : هو جوهر متفصل حساس .

وقال « الموضوع لما الاسم » للاشارة الى ان التواطؤ ليس في طبيعة الاشياء بل في اصطلاح الناس على وضع اسم عام لها ، بناء على ما رأى العقل بينهما من جامع الشبه كما قدمنا .

وإذا فاذا تقرر ذلك فقد اتضح لك ان حل المواطنة على ما قاله ارسطو هو صكون كثيرين يشتركون في حقيقة واحدة بعينها . واعلم ان هذه الحقيقة الواحدة التي يشترك فيها الكثيرون على السوية، واعني بها للنسب المتواطئ . فاما ان تكون جنساً او نوعاً او فصلاً او خاصة او عرضاً . لان كل ما يقع فيه التواطؤ لما كان مانضرة عاماً كان مرجعه الى هذه الخمسة ليس غير .

وما لما كنا لا ندرك ما هو الله الا استنتاجاً من مطلواته وجب ان تكون الاسماء او الكمالات التي نسبها الى الله هي نفس الاسماء او الكمالات التي تصديدها من الخلائق . وعليه قبل مثل هذه الاسماء تصح نسبتها الى الله بالتواطؤ او بالاشتراك او بالاشكيك ، فمسئلة يتوقف حلها على معرفة ان الله هل هو بالنظر الى خلائقه علة متواطئة او مشتركة او مشتركة . ثم

الاسم المستعمل من تلك الصورة إطلاقاً بالتواطؤ . إذ لفظة الحار مثلاً لا تحمل بالتواطؤ على النار المتوكلدة عن الشمس وعلى الشمس والاشياء التي الله علته فصورها ابعده من ان تبلغ نوع القوة الالهية ، إذ ان هذه الاشياء انما تأخذ على سبيل التقسيم والتخصيص ما هو في الله على وجه البساطة والتعميم (كما ورد في ف ٢٨ و ٢٩) فيبين ان الله ليس شي . يحمل على الله وعلى سائر الاغيار حملاً بالتواطؤ .

و ايضاً ان المفعول ، وان حصل على نوع علته ، فلا يستوجب حمل الاسم عليه حملاً بالتواطؤ . الا اذا اكتسب ذلك النوع نفسه او تلك الصورة بحسب نفس هيئة الوجود (التي هي عليها في العلة) . فان اسم البيت مثلاً لا يحمل بالتواطؤ على البيت الذي في صاعة البناء ، وعلى الذي في المادة اي في الخارج ، وذلك لان صورة البيت لها في كلا الحليين هيئة وجود مختلفة .

وسائر الاشياء . وان اكتسبت صورة تامة الشبه بالله (١)

هل يوحى جنس من الاجناس الحسنة العامة شامل لله وخلائقه شمولاً متساوياً . اما ان الله هل هو علة المخلوقات بمعنى التواطؤ فقد اجاب الماتن عليه بالنفي واثبته في البرهان الاول والثاني حيث اشترط لصحة هذا الحمل بالتواطؤ ان تكون الصورة الحسنة في الملوك والدلول عليها بالاسم هي بحسب النوع وهيئة الوجود شبيهة بالصورة التي فعلت فيها العلة . واما انه هل يوجد او يتصور جنس او معنى عام يشترك فيه الله والخلائق على السواء فقد نقضه بالبرهان الثالث من هذا الفصل .

(١) وهذا اقتراض عال .

فإنها مع ذلك لا تكون حاصلة عليها بحسب هيئة وجود واحدة ،
اذ ليس شيء في الله ألا وهو نفس الوجود الالهي ، كما تبين
(ف ٢٣) وهذا ليس يكون في غيره من الاشياء .

فإذا يستحيل ان يكون شيء مقولاً على الله والاغيار
بالتواطؤ .

و٣ ايضاً ان كل ما يقال بالتواطؤ على كثيرين فافئ هو
اماً جنس او نوع او فصل او عرض او خاصة . وليس شيء
يُحمل على الله حمل الجنس ولا حمل الفصل ، كما تبين في (ف ٢٥ و ٢٤) ،
ولا حمل الحد ولا ايضاً حمل النوع المتقوم من الجنس والفصل .
ولا يمكن ان يعرض لله عرض كما تبين (ف ٢٣) .

وعليه فليس يُحمل شيء على الله حمل المرض ولا حمل
الخاصة لان الخاصة من جنس الأعراض .

فبقي اذاً انه لا يُحمل شيء على الله والاغيار بتواطؤ
الاسم .

و٤ ايضاً ما يُحمل على كثيرين بالتواطؤ (١) فهو اكثر
بساطة من كل واحد من الامرين ، ولو في اعتبار العقل على
القليل (٢) . وليس يمكن ان يكون شيء أبسط من الله لا حقيقة

(١) قال بالتواطؤ ليخرج ما يقال بالاشتراك ، او التشكيك ، لان هذا
الاخير قد لا يكون أبسط من الافراد القول هو عليها لدلالته لا على
طبيعة واحدة في الافراد بل على عدة طبائع كما سوف ترى .

(٢) للقول بالتواطؤ يكون أبسط من الافراد كما يتضح لك من

ولا اعتباراً فإذاً ليس شيء يقال بالتواطؤ على الله والاغيار .
وه ايضاً ان كل ما يُحمل على كثيرين حمل المواطةً انما
يصدق على كل واحد على سبيل المشاركة . اذ يقال ان النوع
يشارك في الجنس والشخص في النوع (١) . وليس شيء يقال
على الله بالمشاركة لان كل مشارك فيه يتعين بحسب المشارك

قوات : الانسان حيوان مثلاً ، فان الحيوان القول على افراد الانسان بالتواطؤ انما
هو في الافراد لا متشخصاً ومتفرداً ، بل مع زيادة فصل عليه اي الناطق ، وكذا
في قوات : بطرس انسان ، فان لفظ الانسان المعمول على بطرس بالتواطؤ انما
هو في بطرس مع زيادة الامراض المشخصة . ولفظ الحيوان ابسط من الحيوان
الناطق وكذا لفظ الانسان ابسط من الانسان المكتنف بالمشخصات في بطرس .

(١) مثلاً اذا قلنا : الانسان حيوان او الانسان مائت ، فالانسان يُحمل
عليه الحيوانية حملاً موافقاً لصدقه على كل انسان باعتبار حقيقتها الواحدة
كما تقدم ، ولكنها تصدق على كل انسان من قبيل المشاركة اي من جهة
ان الانسان حيوان لمشاركته سائر الحيوانات في الحيوانية . وعليه فيكون
النوع اي الانسان قد شاركه في الجنس . وكذا لو قلنا بطرس انسان ،
فشخص بطرس شارك في نوع الانسانية ، الا ان الحيوانية والانسانية
المشارك فيها تميّزان في الانسان وفي بطرس تميّناً بحسب الانسان وبطرس ،
اعني ليس الانسان كل الحيوانية ولا بطرس كل الانسانية ؛ وهذا معنى قول
الماتن " حصولاً جريئاً " لا يعني ان الانسان حصل على جزء من الحيوانية ،
او بطرس على جزء من الانسانية ، بل لان الانسان لم يشارك في الحيوانية
بشكل ما فيها من التكامل ، ولا بطرس يشارك في الانسانية بشكل كامل
الانسانية باعتبار وجودها ، وان كان لا ينقصه شيء من ذاتيات مفهوم
الانسانية .

وهكذا يكون الحصول عليه حصولاً جزئياً لا حصولاً على قدر كل الكمال .

فوجب إذاً أن لا يكون شيء مقولاً على الله وعلى سائر الاشياء قولاً بالتواطؤ .

و٦ أيضاً أن ما يقال على بعض الاشياء قولاً بالتقدم والتأخر فن المحقق انه لا يقال بالتواطؤ (١) لان المتقدم يدخل في حد التأخر كما يدخل في حد العرض الجوهر من حيث هو موجود . فإذا لو كان اسم الموجود يقال بالتواطؤ على الجوهر والعرض لوجب ان يوضع الجوهر أيضاً في حد الموجود من جهة ان الموجود يقال على الجوهر (٢) وهذا بين الاستحالة . وليس شيء يقال على الله وعلى غيره من الاشياء قولاً سويّاً في المرتبة بل قولاً

(١) وذلك لان كل ما يقال بالتقدم والتأخر انما يقال بالتقدم على ما هو كذلك بالذات من قبل ان يقال على ما هو كذلك بالمشركة ، كالتأخر مثلاً فانه يقال على الجسم الذي هو ثار بالذات من قبل ان يقال على الجسم المحرق بالنار لمشاركته في حرارة النار . وزيد بقولنا « على ما هو كذلك بالذات » أن مفهوم الاسم ، كالتأخر المقول ، هو نفس ذات الشيء المقول عليه ذلك الاسم ، لا شيء آخر غير الذات ، مضاف اليها إضافة تسوّغ ان يكون القول قولاً بالذات كقول الماتن : سقراط انسان . فإن الانسان مقول على سقراط قولاً ذقياً ، لكن ليس ذلك لأن الانسانية التي هي الذات المدلول عليها باسم الانسان هي نفس سقراط ، وانما هي مقولة على سقراط لمشاركته غيره فيها اي حصوله عليها . وبخلاف ذلك ما يقال على الله لأن كل ما يقال عليه قلنا هو نفس ذاته كما مثل الماتن .

(٢) وذلك لان ما يقال قولاً بالتواطؤ يصح فيه التماكس .

بالتقدم والتأخر اذ ان كل ما يقال عليه تعالى فأنما يقال عليه قولاً بالذات ، فانه يقال له « موجود » كأنه نفس الذات « وجيد » كأنه نفس الجودة . وأما ما يحمل على غيره فانه يحمل من قبيل المشاركة كما يقال سقراط انسان ، لا لانه نفس الانسانية بل لانه حاصل على الانسانية .

فإذاً من المحال ان يقال شيء على الله والاعيان قولاً متواطئاً

الفصل الثالث والثلاثون

في انه ليس كل الاسماء مطلقاً فتقال على الله والمخارقات قولاً بالاشتراك انحض (١)
(خلاصة جز ١ م ١٣ ف ٦)

ويتضح مما تقدم ان ليس كل ما يحمل على الله وعلى ما

(١) الاشتراك المحض هو الاشتراك في الاسم فقط كما سيوضحه لك . إن مدار الكلام في هذا الفصل وما تقدمه على وضع الالفاظ للاماني واستعماله في الدلالة عليها . وهذه مسئلة كثيرة الاشكال خصوصاً في ما يتعلق منها بما يعرف عند الفلاسفة بالاشتراك والتشكيك ، على ما حدثت الكورديتال كائنان حيث قال : إن معرفة مسئلة الاشتراك والتشكيك هي من المهم بحيث يتنع على أي شيء من كان تدلّم الالهيات بدونها بل إن جهالتها تورط في كثير من الأضاليل في سائر العلوم (اه) . فبناءً عليه يجدر بنا أن نلخص لك ما يقوله الفلاسفة في هذا الباب فنذكر ما يناسب المقام نقول :

١ ان اللفظ باعتبار وضعه المعنى ، فاما ان يوضع لواحد بعينه واما ان يوضع للكثير . فالاول هو الخاص كيطرس ، وهذا الوجدان وما شاكل من المرات . والثاني اما ان يوضع للكثير وضعاً واحداً او وضعاً متعدداً .

سواء يُعمل بالاشتراك المحض، كالاسماء التي تقع مشتركة بطريق الاتفاق. وذلك :

فالأول، وهو الذي يضعه الواضع مرة واحدة للدلالة على كثيرين، فاما ان يكون مطلقاً على مجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع، كاللفظ والشعب مثلاً، ويسمى حينئذ اسم الجمع او اسماً جمعياً، وهذا وان لم يكن باعتبار افراد المجموع او اجزائه عاماً او كلياً، اذ لا يقال على كل جزء من اجزاء المجموع، فهو مع ذلك قد يكون عاماً اذا نُزل المجموع منزلة فرد كأن يعتبر لفظ الشعب مثلاً اسماً لفرد من افراد الشعوب .

واما ان يكون وضع اللفظ للكثير وضماً لكل واحد من وحدان الكثير، او لامر يشترك فيه وحدان الكثير . حينئذ فاما ان يكون مفعول اللفظ مشتركاً فيه بين جميع وحدان الكثير اشتراكاً بالسوية، بحيث يصدق على كل واحد من وحدان الكثير المشتركة فيه بلا فرق، بل على السواء كصدق الجنس على انواعه والفرع على افرادها، فهذا هو المعروف عندهم باللفظ المطابق او المتواطىء. وقد فرغنا من شرحه في الحاشية التي علقناها على ف ٣٢. واما ان يكون وضع ذلك اللفظ لكثير يختلف افراده في الطبيعة ولكن يوجد بينها نسبة او جامع شبه يصدق من اجله اللفظ عليها . وهذا يسونه اللفظ المتول بالتشكيك (Analogus) كما سوف ترى .

واما اللفظ الموضوع وضماً متعدداً، كما يقولون، فهو اما وضع بالاتفاق واما وضع بالاصطلاح والعرف. فالوضع بالاتفاق هو كاسم العين مثلاً فانه وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لبن الميزان . وهذا ما يسونه المشترك بالاشتراك المحض، وقد عرفه ارسطو قال : المشترك بالاشتراك المحض هي التي اسمها وحده عامٌ ومشترك فيه واما حقيقة الجوهر الموضوع لها الاسم فهي مختلفة كل الاختلاف .

والمراد بقوله « حقيقة الجوهر » ما شرحناه لك في حاشية سابقة . اي

١ لان الاسماء المشتركة بطريق الاتفاق لا يعتبر فيها نسبة الواحد منها او قياسه الى الآخر، وانما حدث بالاتفاق ان الاسم الواحد بعينه قد نُسب لاشياء مختلفة. فان الاسم الواحد الموضوع لواحد منها لا يدل على ان له نسبة الى الشيء الآخر. وليست كذلك حال الاسماء المقولة على الله والخلائق، اذ ان مثل هذه الاسماء انما يُعتبر في عموم دلالتها ما بين العلة والمعلول من النسبة، كما تقدم بيانه (ف ٢٩ و ٣٢) .

فاذاً ليس شيء يُعمل على الله وعلى الخلائق حل اشتراك محض. و٢ أيضاً حيثما يمكن الاشتراك المحض فلا يُعتبر سُمّ مشابهة في الاشياء المدلول عليها بتلك الاسماء، وانما العبرة مقصورة على وحدة الاسم فقط . ولكن للاشياء ضرباً من الشبه بالله كما

ان الطابع المدلول عليها باللفظ الموضوع ليست حقيقتها واحدة، فان معنى العين الموضوع للباصرة هو غير المعنى المقوم من لفظ العين الموضوع للذهب. وهذا الوضع قد وقع بالاتفاق مع قطع النظر عما قد يمكن أن يكون بين تلك المعاني المختلفة من النسبة والمماثلة، وقد عرف ابن سينا المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدة معانٍ ليس بعضها أحقّ به من بعض كالمعين الواقع على يلبوع للآل وعلى آلة البصر والدينار . وهذا ما أراده اللان في هذا الفصل ٣٣ .

وعليه ما لم يكن بين مدلولات هذه الأسماء نسبة واقعية ولا مشابهة منطورية لها، كان أنها إذا اطلقتها على الله وعلى الخلائق لا تقيدها شيئاً من معرفة الله . وكان يستحيل أن نسمت منها بربهاً على شيء، مما يقال على الله، كما أجاد في بيانه اللان .

تبيين مما قدمناه في ف ٢٩ . فبقي إذا ان الاسماء لا تحمل على الله حملاً من قبيل الاشتراك المحض .

و ٣٠ ايضاً اذا حمل اللفظ الواحد على كثيرين حملاً بالاشتراك المحض ، فلا يمكننا ان نتأدى من معرفة فرد من الكثيرين الى معرفة فرد آخر .

لان معرفة الاشياء لا تتوقف على مجرد الالفاظ ، بل على حقيقة الاسماء ومعانيها . ولصكنا نتأدى بما يوجد في سائر الاشياء الى معرفة الالفاظ كما تبين مما قيل (ف ٣٠ و ٣١) . فإذا مثل هذه الاسماء لا تقال على الله وعلى الاغيار قولاً بالاشتراك المحض .

و ٤١ ثم ان اشتراك الاسم ينقض سياق التبرهن وانتساقه . وعليه فان لم يكن شيء يحمل على الله والخلائق الا بالاشتراك المحض كان من المنتع ان يقام برهان ينتقل به العقل من الخلائق الى الله . (١)

وشهادات المتكلمين على الله تصدع بصدق نقيض هذا . وهـ ايضاً ان حملنا اسماً على شيء يكون لغواً باطلاً ان

(١) لان كل قياس برهاني يقتضي صدقه وصحته أن يتلحق به العارفان متعينين في الحد الاوسط ، كما رايت في المنطق . وهذا مجتمع في الالفاظ المقولة بالاشتراك المحض . كما لو قلت : كل كلب ينبع ، ونجم السماء كلب ، فإذا ينبع . فترى أن الحد الاوسط أي كلب لا يتحد معه العارفان لاستعماله في الكبرى بمعنى ، وفي الصغرى بمعنى آخر ، وهذا من الملاحظات .

كان الاسم لا يفيد شيئاً من المعرفة عن المحمول هو عليه . والاسماء المقولة على الله والخلائق إن كانت تقال على طريق الاشتراك المحض فليست تعرفنا شيئاً عن الله البتة . إذ إن مدلولات تلك الاسماء انما هي مملومة عندنا من حيثية قولها على الخلوقات فقط . فيكون إذا قولنا عن الله أنه موجود أو خير أو ما شاكل ذلك مما نقوله عليه وإثباتنا ذلك بالبرهان ، كل ذلك ضرباً من العبث والمجازفة .

وان قيل ان هذه الاسماء تعرفنا عن الله أنه ما ليس هو فقط حتى إنه اذا قيل انه حي كان المراد بذلك انه تعالى ليس من جنس الجوامد وكذا في غير هذين من الاسماء ، فنجيب انه حيث لا بد ان يكون اسم الحي المقول على الله وعلى الخلوقات متطابقاً على القليل في سلب الذات عنده وهكذا لا يكون هذا الاسم مشتركاً بالاشتراك المحض .

الفصل الرابع والثلاثون

في ان الاسماء التي تقال على الله وعلى الخلائق انما تقال على طريق

المناسبة والتشكيك (١)

فإذا تقرّر ما تقدم (ف ٣٢ و ٣٣) حصل ان الاسماء التي

(١) اعلم ان التشكيك او الاشتراك بحسب الوضع الاصطلاحي والعرفي يعلق عليه اليونان اسم Analogia . وكذلك بسميه اللاتين ولو

تقال على الله وعلى الخلائق ليست تقال بالمواطأة ولا بالاشتراك

كانت هذه اللفظة عند اليونان معناها ما يعبر به عند اللاتين بلفظة *Proportio* اي النسبة كما قاله شيررون كان التشكيك متعباً بقسمة النسبة . والتشكيك في اللاتنة هو الايقاع في الريب . وقد وضعوه اصطلاحاً للمعنى الذي نحن في صدد ولعلمهم تقاوم عن الشك اي التردد بين التقيضين بلا ترجيح لواحد على الآخر . فالنسبة اما ان تكون نسبة شيء واحد الى آخر او كثيرين الى شيء ثالث او كثيرين الى مختلفين . والاولان يطلق عليهما اسم النسبة البسيطة لوحدة طرف النسبة . والآخر اي نسبة متعددين الى متعددين مختلفين فيسمونه تشكيك التناوب *Proportionalitas* او *Proportio proportionum* اي نسبة النسب او التناوب وعرفوا التشكيك بأنه كون الاسم الواحد مشتركاً فيه بين اثنين او كثيرين ولكن مدلوله اي الاسم ليس متشعباً فيها اختلافاً مطلقاً ولا واحداً بمعنى الاطلاق بل مراد به نسبة او تشابه بينهما . كتكوك حيوان صحيح وغذاء صحيح فلفظ الصحيح المقول على الاثنين واحد . واما مدلول الاسم اي الصحة فليس فيها واحداً بمعنى الاطلاق ولا متبايناً بمعنى الاطلاق ولا يرب مع ذلك في أنه يوجد ثم نسبة ما على أن الصحة موجودة في الحيوان ووجودها في غلها وفي الغذاء ووجودها في ملتها .

٢٠ لما كانت المواطأة والاشتراك يطلقان بالاصالة على الانفاذ وبالتبعية على الاشياء المقولة هي عليها كان ايضاً أن التشكيك يطلق بالاصالة على الانفاذ وبالتبعية على الاشياء . وعبروا عن الاول بقولهم *Analogia analogantia* واطلقنا عليه اسم التشككات وعبروا عن الثاني بقولهم *Analogia analogata* واطلقنا عليه اسم التشككات اذ لم تضادف له اسماً عند العرب ولعله موجود .
٢١ قسموا التشكيك الى تشكيك النسبة *analogia proportionis* وتشكيك التناوب *analogia attributionis* وتشكيك الاستناد *analogia proportionalitatis* فالاول اذا كان الاسم واحداً ومدلول الاسم اي الحقيقة المدلول عليها

الحض بل على وجه المناسبة أي التشكيك أعني من حيث قياسها او نسبتها الى شيء واحد .

بالاسم هي في الواحد من الافراد المقول عليها الاسم ذاتية له وداخلة فيه واما في الرد الآخر فصادقة عليه تبعاً . وبالنظر الى الفرد الاول كاصحة مثلاً فانها موجودة في الحيوان وجوداً ذاتياً وباطناً واما في الغذاء فوجودها بالبيع وبالنظر الى الحيوان .

وعرفوا تشكيك الاستناد او الحمل بأنه حمل الشيء المدلول عليه بالاسم على كثيرين من حيث نسبتها الى شيء ثالث .

فلو قلنا الغذاء صحيح ولون الوجوه صحيح فلا نصف الغذاء ولون الوجوه بالصحة لان الصحة موجودة في الغذاء بالاصالة وفي لون الوجوه بالبيع . وبالنظر الى الغذاء . واما الغذاء واللون اذا يوصفان بالصحة لنسبة كليهما الى شيء ثالث تحمل عليه الصحة حملاً اولياً وبالاصالة وهو الحيوان . والغذاء . اذا يقال صحيح لانه علة الصحة ويقال اللون في الوجه صحيح لانه علامة الصحة . ولا بُد في تشكيك الحمل من ثلاثة حدود على القليل كما رايت . واما تشكيك النسبة ففيه حدان فقط الاول ما يوجد فيه مدلول الاسم وجوداً حقيقياً وباطناً . والآخر يكون وجود مدلول الاسم فيه وجوداً ثانوياً وبالنسبة الى الاول ، كالثداء في مثل المذكور وما يوجد فيه معنى الاسم وجوداً حقيقياً بحيث ان ما سواه مما يطلق عليه الاسم اذا يطلق عليه بالنظر اليه فيسمونه المشكك الاصيل لانه الاصل في اطلاق الاسم على غيره علاقة ما .

وما اعلم ان تشكيك النسبة هذا قد يكون في كل جنس من اجناس العلل لاتفق الكثيرين بالنسبة الى علة واحدة من العلل ، كما يتضح لك من مثل التقدم فان الطب الصحيح نسبته الى الصحة نسبته الى عايته ، ونسبة الدواء اليه نسبته الى مموله وقس البواقي .

٢٢ اما التشكيك بالتناوب فقد عرفه كاتبان بتعريف التشككات فقال : التشككات هي الاشياء التي اسمها مشترك والحقيقة هي باعتبار

وهذا إنما يتم على نوعين : أولهما من حيث إن لكثيرين

ذلك الاسم واحدة بوحدة المناسبة او متشابهة بالنسبة .

والمناسبة هي تساوي النسبة اعني ان هذا له نسبة مساوية لهذا ، ولذلك نسبة مساوية لذلك . مثلاً نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين وفي هذا الضرب من التشكيك لا تكون الاشياء المتشككة متناسبة باعتبار ذاتها بل باعتبار ما بينها من النسب والشبه .

وإن تشكيك النسبة اما تشكيك حقيقة واما تشكيك مجازاً .

فالمشككات حقيقة هي التي ، تشابهها وتوافقها المدلول عليها بالاسم ، موجودان حقيقة في كل واحد منها . كالبدء مثلاً فإنه يطلق على النقطة بالنسبة الى الخط وعلى الله بالنظر الى المألوف والبدء حقيقة في المألوف وهي معتدلة في كل واحد منها ولكن النسبة واحدة لانه كما ان النقطة هي البداء الذي يصدر عنه الخط كذلك الله هو البداء الذي يصدر عنه المألوف .

اما التشكيك بالمجاز فهو كون الشيء المدلول عليه بالاسم المشكك موجوداً حقيقة في واحد من المشككات اي انه دال على ما وضع له عرفاً ، ولكنه مستعمل لغير ما وضع له في باقي المشككات كضحك مثلاً فإنه يقال ضحك الانسان وضحك الزهر فان الضحك حقيقة في الانسان ومجاز في الزهر . وكذا في سائر المجازات اذ لا بد فيها من ان يكون المعنى المستعار حقيقة في المستعار منه ولزاماً او شبهاً في المستعار اليه .

وإنما شروط تشكيك النسبة فكثيرة نذكر لك ثلاثة منها . اولها وهو الاصل فيها هو ما ذكرناه اعني ان يكون المعنى المدلول عليه باللفظ المشكك موجوداً في التشكك الاصيل وجوداً ملازماً رباطاً فيه ، وفي غيره وجوداً بالاشتقاق كالصحة فإنها في الحيوان وحده من لوازمه الباطنة واما في غيره كالدواء وما سوى ذلك فبالنظر الى صحة الحيوان .

والشرط الثاني وهو نتيجة الاول هو ان الصورة المقسولة بالتشكيك يجب ان تكون واحدة بالعدد في غير الاصيل من المشككات لانها

نسبة الى شيء ثالث واحد كنسبة اشياء كثيرة الى الصحة الواحدة مثلاً فان لفظ الصحيح يقال على الحيوان على انه على الصحة وعلى الدواء على أنه علتهما وعلى الغذاء على أنه حافظها وعلى البول على انه علامتها .

وأما النوع الثاني فإن تعتبر نسبة اثنين لا الى شيء ثالث بل الى واحد منها كلفظ الموجود مثلاً فإنه يُجعل على الجوهر والعرض من جهة أن المرض له نسبة الى الجوهر لا من جهة أن للجوهر والمرض نسبة الى ثالث .

فمثل هذه الأسياء لا تقال على الله وعلى الخلائق بوجه التشكيك بنوعه الأول وإلا وجب أن ننزل أن شيئاً هو متقدم على الله (١) بل يكون حلها بالنوع الثاني من التشكيك .

واحدة في التشكك الاصيل .

والشرط الثالث ان الصورة التي هي في التشكك الاصيل وحده

توضع في تحديد المشككات الباقية . كما سوف ترى في المتن .

وإن قد يقدم التشكيك الى تشكيك بالاولوية ، وتشكيك بالتقدم والتأخر ، وتشكيك بالشدّة والضعف فالاول كون الافراد مختلفة بالاولوية وعدمها ، كالوجود فإنه في الواجب اتم واقي وثابت منه في الممكن . والثاني كون حصول المعنى المشكك في بعض المشككات متقدماً على حصوله في الآخر ، كالوجود ايضا فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن . والثالث هو ان يكون حصول معناه في بعضها اشد من البعض ، كالوجود ايضا فإنه في الواجب اشد منه في الممكن . كذا عن فلاسفة

الرب (تعريفات الجرجاني)

(١) وذلك لان المعنى ، الموضوع الاسم للدلالة عليه ، انما هو موجود بالاصالة

ومثل هذا الضرب من الحل التشكيكي يُعتبر تارةً أن النسبة (أي رتبة التقدم والتأخر) هي فيه واحدة من جهة الاسم ومن جهة الشيء، وطوراً لا تكون النسبة واحدة. فإن رتبة الاسم تتبع رتبة المعرفة لأن الاسم دلالة المعرفة المعقولة. فإذا متى وُجد الذي هو متقدّم باعتبار الشيء. متقدّماً أيضاً في المعرفة، كان هذا نفسه متقدّماً باعتبار حقيقة الاسم وباعتبار طبيعة الشيء. أيضاً. كالجوهر مثلاً فإنه متقدّم على العرض تقدّماً بالطبيعة من حيثية أنه علة العرض وتقدّماً بالمعرفة (١) من حيث إنه يوضع في حد العرض. ولهذا كان اسم الموجود مقولاً على الجوهر قولاً بالتقدّم وعلى العرض قولاً بالتأخر وذلك باعتبار طبيعة الشيء. وباعتبار حقيقة الاسم.

وأما متى كان ما هو متقدّم من جهة الطبيعة متأخراً من جهة المعرفة، فحيث لا تكون المشكلات في رتبة واحدة من جهة الشيء، ومن جهة حقيقة الاسم؛ كقوة الشفاء التي هي في الأسباب الشافية متقدمة بالطبع على الشفاء الذي هو في الحيوان تقدّم

وبالوجه الصوري في واحد من المشكلات وهو الاصل فيها. ولكن الاسم قد أطلق على غيره لعلقة لها به، أو نسبة لها إليه كما رأيت في لفظي الجوهر والوجود في حاشيتنا للتقدم. فيكون المراد بقول الماتن: «شيء متقدم على الله» الشيء الثالث الذي يكون مدلول الاسم ثابتاً له بالاصالة. وشرح هذا في ما يلي في المتن فنتبع.

(١) يراد بانظ «المعرفة» المعرفة العقلية أي معرفة ماهية الجوهر. بدليل قوله «من حيث أن الجوهر يوضع في حد العرض».

العلّة على المعلول. ولكن لما كنا لا نعرف هذه العلّة إلا بمعلولها كان أننا نسميها من معلولها ومن ثمّ كان لما فيه قوة الشفاء. التقدم باعتبار رتبة الشيء. وأما باعتبار حقيقة الاسم فلفظة الصحيح يقال على الحيوان قولاً بالتقدم.

نحكذا إذاً لما كنا نتأدّى إلى معرفة الله من مخلوقاته كان الشيء المدلول عليه بالأسماء المقولة على الله وعلى سائر الأشياء إنما هو متقدّم في الله بحسبه (١). وأما حقيقة الاسم فقوله عليه من متأخر ولهذا يقال إن الله يُسمى استمداداً من اسماء خلّاقه.

الفصل الخامس والثلاثون

في أنّ الأسماء الكثيرة التي يقال على الله ليست مترادفة (٢)
(خلاصة جز ٨ م ٣٣ ف ٤)

ويتبين أيضاً ممّا قيل إن الأسماء المقولة على الله وإن كانت

(١) أي باعتبار أنه علة الأشياء. ، وأما إذا اعتبرنا الوضع فالأسماء الموضوعة لله إنما هي مقولة عليه من متأخر لأن وضع الاسم للشيء تابع لأدراكنا آيائه كما هو بين وعليه فإن الأسماء المقولة على الله وعلى الخلائق إنما هي مقولة على سبيل التشكيك أي بسبب نسبة الخلائق إلى الله علتها ومثال كلالها السامي.

(٢) مدار هذا الفصل على امرين أحدهما إثبات القضية والثاني دفع ما يرد عليها من الاعتراض. أما القضية فهي إن الأسماء الكثيرة المقولة على

تدلّ على شيء واحد فليست مع ذلك مترادفة لأنها لا تدلّ
الله ليست مترادفة . واما الاعتراض فالثان : اولها أن مثل هذه الاسماء
المقولة على الله هي مترادفة لضرورة دلالتها على شيء واحد في الله وترى
حله في هذا الفصل . والثاني أن تصوراتنا اشياء كثيرة عن شيء واحد قد
ينبغي بنا الى الكذب او الى القول بما لا فائدة فيه وترى حل هذا في
هذا الفصل وفي الآتي . فنقول :

١- الترادف مصدر يوصف به أولاً اللفظ ثم الشيء المدلول عليه باللفظ
ثانياً وبالتبع او على سبيل المجاز . فالترادف في المعاني في عرف الفلاسفة
هو اتحادها وتوافقها ، وفي اللفظ هو توارد لفظين منفردين او الفاظ مفردة
مختلفة ومتعددة على معنى واحد من وجه واحد أي باعتبار واحد وهو
عكس الاشتراك المعنى الذي هو كما رايت وضع اللفظ الواحد وضماً
متعدداً ، وبالتناقض لاشياء مختلفة من كل وجه كالعين مثلاً . فالترادف
إذاً لا يتحقق معناه إلا إذا دألت الالفاظ على شيء واحد واعتبار معنى
واحد كقولك يسوع المسيح ابن مريم . او سمعان بطرس رئيس الرسل .

والأسماء المقولة على الله وإن كان مرجع دلالتها الأخير الى شيء
واحد بسيط هو الله ، فدلولها الأقرب الذي هو تصورات العقل ثم مدلولها
القريب الذي هو كمالات الخلائق المأخوذة عنها تصورات العقل اذ هو متعدد
ومختلف بتعدد الكمالات واختلافها . فالأسماء إذاً التي إن هي إلا علامات
التصورات المقولة تكون بالضرورة متعددة ومختلفة فليست إذاً مترادفة
البتة . إلا أن العقل الذي يتأدّى الى معرفة الله من معرفة مخلوقاته
ينسب أخيراً ما عرفه من كمالات خلائقه الكثيرة نسبته ما في المخلوقات
الى علتها ، لعله ان ما في الخلائق من الكمالات يجب بالضرورة ان يكون
في الله على اشرف ما يمكن ان يكون من الفضل والسمو . وعليه فلا
تكون الاسماء الكثيرة المقولة على الله واحدة في الفهوم والاعتبار معاً .
وقولي : « ان المدلول الاقرب للاسم الموضوع انما هو تصور العقل » لا يريد به

على وجه واحد اي حقيقة واحدة لأنه كما ان الاشياء المختلفة
تشابه بصورها المختلفة شيئاً واحداً بسيطاً هو الله فكذلك عقلنا
يشابه تعالى ضرباً من المشابهة بتصوراته المختلفة من حيث إنه
يتأدّى الى معرفته تعالى بمعرفته كمالات الخلائق المختلفة (١) .

ان تصور الشيء هو نفس الشيء . يصير المعنى بل انه اي التصور هو ما
به يعني العقل ذلك الشيء . اذ لا يعني ان الشيء . كذا الا من حيث ادركه
انه كذلك . فلو قلت مثلاً بطرس انسان ، لا يكون المراد ان بطرس
تصور العقل بل انه ما به يعني العقل ذلك الشيء ، اي بطرس . فالتصورات
إذاً التي يواظبها تعبر عن الاشياء لما كتبت كثيرة ومتعددة ومنسوبة الى
الالهية البسيطة التي عنها مطلقاً معنى الترادف . وهذا دقيق فافهمه .

(١) قول الماتن « ان عقلنا يشابه الله ضرباً من المشابهة الخ » . دليله
أن شبه الشيء . شبه لشيء ذلك الشيء . من حيث الشبه كما ان بطرس
إذا شابه أفلاً في البياض ، وهذا شابه بولس ، فبطرس يشابه بولس في
البياض ، وتصورات عقلنا لكمالات المخالقات تشابه تلك الكمالات
وهذه تشابه الله لانها معلولاته فتصورات عقلنا او عقلنا إذاً يشابه الله .
فيتبين من ثم ان تصوراتنا لكمالات المخالقات التي تصورها على حسب الإحسوس
المعقولة التي هي صور تلك الكمالات وشبهة بها ، اذا نسبتها الى ملك
الخلائق نسبة مطلقة او بالاشكيك صحت النسبة ووقعت صادقة . ثم ان
العقل الذي يستمد تصوره الله عن تصوره المخلوقات وكمالاتها اذا نسب
ذلك الى الله نسبة ما في المخلوقات الى علتها المقولة بالاشتراك تكون
تلك النسبة صادقة . ولهذا قال الماتن : « ان ادراكنا لا يكون كاذباً
ولا باطلاً » اما قوله « كاذباً » فلان الكذب يحصل ههنا عندما نتنوع
مطابقة التصور للشيء . وهذا لا محل له ههنا كما تبين لك مما تقدم .
ثم لانه كما انه لا يتاني بساطة الله ان تكون صور الخلائق المتعددة

ولهذا كان ان عقلنا إذا ادرك عن شيء واحد اموراً كثيرة فلا يكون ادراكه كاذباً ولا باطلاً بلا فائدة . لان ذلك الوجود الالهي البسيط هذه صفته وهو ان بعض الاشياء يمكنه أن يشابه الله بصور متعددة كما تبين في ف ٢٩ و ٣١ .

والعقل يجد للتعبير عن تصوراته المختلفة اسما مختلفة بحسبها فينسبها الى الله وعلى هذا فإن الاسماء التي ينسبها اليه تعالى لما لم تكن منسوبة اليه من حيث اعتبار واحد ثبت انها ليست تكون مترادفة وإن دلت على شيء واحد من كل وجه . وذلك لان مدلول الاسم ليس واحداً إذ إن الاسم يدل على تصور العقل أولاً وقبل دلالته على الشيء المعقول .

والمختلفة شبيهة له فكذلك لا يتنافى بساطته تعالى ووحده ان ينسب اليه تصورات متعددة ومختلفة تمثل تلك الكيالات المختلفة في الخلاق .
فاذا نسبة العقل اليه تعالى اسما مختلفة ومتعددة هي دلائل تصوراته تقع صادقة ، وتلك الاسماء لا تكون مترادفة . واما قول الماتن « ولا باطلاً » فلان تصور العقل اذا لم يمي باطلاً وبلا فائدة اذ ورد تصوره على غير معنى اي خلا من كل مدلول . وهذا لا يتحقق ههنا . وذلك لانه كما ان الله الواحد البسيط تشابهه خلافة بكمالاتها المتعددة والمختلفة على انه عليها ومثالها فكذلك يمكننا ان نستحضر في عقلنا عنه تعالى تصورات متعددة ومختلفة تكون بمثابة طبيسته تمثيلاً ناقصاً وغير متساو ولكنه صادق . ويجب ان نعلم اخيراً ان الاسماء الموقلة على الله وان كانت متعددة ومختلفة فليست توجب في الله تعدداً ، ولا يتميز في الله بعضها عن بعض الا تميزاً في اعتبارنا ولكن مع اساس في الشيء .

الفصل السادس والثلاثون

في ان عقلنا كيف يؤلف القضايا (المقولة) على الله (١)

(خلاصة ج ١ ص ١٣٢ ف ١٢)

١ . ومما قدمنا قريباً يتضح ايضاً أن القضايا التي يقولها

(١) بعد ان اثبت الماتن ان الاسماء الموقلة المقولة على الله ليست مترادفة المعنى لعدم دلالتها على شيء واحد وباعتبار واحد ولا كاذبة القول عليه تعالى لمطابقتها للواقع بقي عليه ان يثبت ان الاناطة الموقلة والقضايا الحاصلة بالتركيب والتفصيل والمقولة على الله ليست هي ايضاً كاذبة ولا مقولة عليه عبثاً وبلا طائل . ولما كانت القضايا الموجبة التي يقولها العقل على الله يظهر انها ثنائي بساطته تعالى اذ تقول ان الله هو بخلاف ما هو عليه فتكون لذلك كاذبة ومن ثم فيكون كل علم باحث على الله كاذباً كان لا بُد من حل هذا الاشكال الملم واماطة الحجاب عن غرضه . واعلم ان سر الاشكال في هذا هو ان الصورة البسيطة ينتزع ان تكون موضوعاً في قضية موجبة صادقة لان الموضوع ما تنسب اليه شيئاً فكانه مادة هي بالقرة الى ما تنسب اليه ، والمحصل بمثابة صورة تدخلها على الموضوع وهذا لا يلائم معنى البسيط . وعلى هذا يظهر ان الله لا يحل محل الموضوع في القضية الموجبة فلن يجوز ان يحكم عليه بقضية موجبة تكون صادقة . وثانياً ان العقل اذا اوجب قالاً يعقل ما يوجب على طريق التركيب لان الايجاب نسبة شيء الى شيء آخر . فلو قلت الله خير فقد ركبت بين الله والخير وخالقت بينهما . وهذا التركيب والاختلاف اذا يظهر ان يوجه احص في هذه القضية وهي ان الحرية في الله ، وليس في الله تركيب . فاذا ظهر انه لا يجوز ان يحكم عليه تعالى بقضية موجبة صادقة .

٢ . لكي يسهل عليك حل هذا الاشكال الذي اجاد الماتن في

عقلنا على الله البسيط تأليفاً بالتركيب والتفصيل لا تفكيكاً

كشفت قناعه يجب ان تعلم أولاً ان العقل لما كان يتنوع عليه ان يدرك الله كما هو في ذاته اضطره هذا الجز النظري ان يتوصل الى معرفته تعالى بتصورات متعددة ومختلفة منها يصوغ تصديقاته وقضاياه .

وعليه فتكون تصديقاته وقضاياه على سبيل التركيب والتفصيل ولا وجه لك للعجب من ان تكون افماله هذه المتعلقة بالله هذه صفتها اذا علمت ان تلك حاله في جميع تصديقاته وقضاياه المتعلقة بما سوى الله فالان كل تصديق انساني يقترض بالضرورة سبق افمال ثلاثة يتنوع فعل التصديق بدونها: اولها ادراك العقل لطرفي التصديق اي الموضوع والمحمول إدراكاً بسيطاً وثانيها ادراك بسيط يدرك به أنه قد يمكن ان يوجد بينهما رابطة حتمية موحدة. وثالثها بحث العقل عما وجد في الطرفين من المعلومات هل بينهما توافق او تخالف ثم يتبع هذا النظر الفعل الرابع الذي هو فعل التصديق حقيقة وهو قائم بحكم العقل بما اذعن به من الاتحاد بينها موجباً او نافيّاً اعني انه يركب بينها لان التركيب لا يتحصّر في الانحباب وحده بل يتناول السلب ايضاً فان القديس توما يقول ان السلب اذا هو عبارة عن القول إن ما ليس هو ، ليس هو . ومعنى هذا هو التركيب . ولهذا قال في متن هذا الفصل وفي محل آخر ان الاشياء البسيطة يتم حكم عقلنا بها على طريق التركيب . وبهذا يتحل الاشكال الاول الذي ذكرناه قريباً وهو ان الصورة البسيطة لا تقع موضوعاً في القضية وذلك لأن عقلنا لما كان لا يدرك البسائط كما هي في ذاتها حصل انه يتعلّقها تمقل المركبات اذ يُدرك فيها شيئاً هو محلّ وشيئاً هو حال فيه . هذا في الحكم واما في القضية فحكمها حكم نفس التصديق لانها عبارته ولهذا عرف القديس توما القضية قال هي الفعل الذي به العقل يوئف ويصل موجباً وسالباً . فقالوا ان التأنيف محله في القضايا الموجبة والتفصيل في السالبة وهذا احد معاني التأنيف والتفصيل . ويرد ايضاً التأنيف بالمعنى الذي ذكرناه قريباً .

باطلة لا فائدة فيها وان كان الله متعلّقها بسيطاً من كل الوجوه .

وما تقدم يتضح لك ان ادراك العقل لشيء . وتصديقه به يقوم بامر من جهة العقل وامر من جهة الشيء . المدرك (بفتح الراء) . فالامر الذي من جهة العقل يتضمن ما يصاحب فعل التعقل والتصديق عند صدوره من العقل وهذا متعدد ويختلف ضرورة تعدّد الافعال الملازمة لتصديق الشيء ذكرناها قريباً ، ثم لأن العقل لا يدرك البسائط التي فوقه والتي دونه إلا على طريق التركيب ثم لأن العقل لا يدرك الماديات بعينها مادية بل على وجه معرّى عن المادة كما يدرك في الحجر المادية على وجه غير مادي . وهذا التعدد والاختلاف مدلول عليها بالموضوع والمحمول في القضية وهما اثنان مختلفان اعتباراً متوافقان حقيقة . فاولت مثلاً بطرس أبيض او الانسان حيوان ناطق فالاختلاف في المثل الاول قائم بأن حقيقة بطرس غير حقيقة الأبيض وفي المثل الثاني بأن الانسان مثقل منزلة المحل والحيوان الناطق مثقل الشيء . الحال في المحل .

وأما الامر الثاني القائم من جهة الشيء . المدرك (بفتح الراء) . فاقا هو ما يدركه العقل في الشيء . أعني ما يجده بين الطرفين من الاتحاد أو الاتحاد الذي يوجب العقل أو يحلله ويدلّ عليه بالرابطة الموجبة أو السالبة وهو أو ليس هو . كتوكل الانسان هو حيوان ناطق أو ليس الانسان فرساً . وهذه الرابطة هي عبارة الحكم العقلي او التصديق وهو واحد ونسب لان موضوعه الصوري النوعي الذي هو الاتحاد أو الاتحاد واحد بسيط . ثم إن العقل وإن أدرك لطرفي القضية المختلفتين فليس ينسب الى الشيء تعدّد افماله الملازمة لتصديق ولا الوجه الذي يُدرك به تلك المعلومات بل عاباً ما يقول ان الحدّين واحد أو لا واحد أي متحدان أو متباينان . وعليه قال الماتن ان العقل اذا ادرك الحجر لا يضيف اليه المادية اي الوجه الذي يُدرك به الحجر .

فيتنح اذا بالضرورة من كل ما تقدم أولاً ان العقل اذا حكم على الله

فشيته المتعلقة بالله مع دلالة على الاختلاف باقجامه حرف الجر
فيها كأن يقول « الخيرية هي في الله » . لأن في هذا القول
إيضاً إشارة الى اختلاف ينسب الى العقل والى وحدة يجب
ترجيها الى الشيء .

الفصل السابع والثلاثون

في أن الله خير (١)
(خلاصة ج ١٠ ص ٦١ ف ١)

ومن كمال الله الذي اوردها تبينه في ف ٢٨ قد يستدل على
خيريته تعالى . وذلك :

(١) بعد أن بين كمال الله بالجملة انتقل الى بيان كالاته بالتفصيل فبحث
أولاً عن الكمالات المتعلقة بالجوهر وهي خيريته تعالى ورحمانيته ولاتانيته
في هذا الفصل وما يليه وببحث في ٤٤ وما يليه عن الكمالات المتعلقة بالعقل
أي العمل . هذا وتبهدأ لهم ما يأتي في المتن تقول :
« قد مرّ في حاشية متقدمة أن كمال كل شيء إنما هو كونه على
أحسن حاله تنبني له ، وحين حاله يقوم بحصوله تارة على الحكم المتم له
كأن يكون الإنسان حاصل لا على نفس وجسد فقط بل على كل ما يلزم
لكمال جسمه من الأعضاء وحسن تناسقها وقوة البنية وما شاكل . وتارة
بحصوله على فضيلته الواجبة له بأن يكون له من النصيلة الادبية والعقلية
او القوة الطبيعية ما لا يقبل حسن وجوده في جنسه زيادة ولا فيه نقص .
لان الفضيلة كما قال الماتن هي التي تجعل صاحبها وفعله خاتين . واخيراً
يكون كمال الشيء بحصوله على التاية المدد هو لها وهي اما فعله واما ما

وذلك لأن عقلنا وإن كان يتوصل الى معرفة الله بتصورات
مختلفة كما قيل في الفصل السابق فإنه مع ذلك يعقل أن ما
هو بأزاء جميع تلك التصورات (أي تنطبق عليه) إنما هو واحد
من كل الوجوه . وذلك لأن عقلنا لا ينسب الى الأشياء
المدركة منه الوجه الذي يدركها به كما أنه لا ينسب الى الحجر
اللامادية وإن كان يدركها بوجه معرفتي عن المادة . ولهذا فإنه
يقضي بوحدة الشيء بواسطة التركيب اللفظي الذي هو عبارة
الاتحاد بالهوهو إذ يقول الله خير أو الخيرية فإذا وجد في التاليف
اختلاف ما فرجه الى العقل وأما الوحدة فرجها الى الشيء
المدرّك (بفتح الراء) ومن أجل هذا السبب قد يصوغ عقلنا

بهذه القضية الموجبة فقال « الله هو خير » أو ان الخيرية هي في الله فقد
ادرك الله الذي هو في غاية البساطة ادراكاً مركباً أعني انه توصل الى
معرفة بتصورين مختلفين اعتباراً بدلالة وضعه الحدين المختلفين في المعنى
لمجزه عن ادراكه اياه على ما هو في ذاته الا أنه أي العقل قد ادرك
مع ذلك ان التصورين هما واحد بعينه في الوجود اذ قال فهو « ظاهرة
او مضرة عند العرب » وهي رابطة دالة على الاتحاد كما رايت في المتن .
ويستج تأتياً أن العقل بقوله « هو » وهي اللفظة الدالة على حكمه لا
ينسب الى موضوع حكمه ما قام من جهة من تعدد التصورات ووجه
ادراكه الشيء ، كما لا ينسب الى الحجر اللامادية وانما جل ما يقول ان الله
والخير واحد في الوجود وهذا في غاية الصدق . فإذا ثبت القضية التي نحن
في صددنا وهي ان القضايا التي نتوقها على الله قولاً بالتركيب والتفصيل
تكون صادقة لا وجه لتكذيبها من هذا القبيل وإن كان الله المقولة عليه
في غاية الوحدة والبساطة . وهذا وطيد فاعله .

١ لأن ما به يكون كل شيء خيراً أمّا هي فضيلته الخاصة به لأن فضيلة كل شيء هي التي تجعله خيراً وتصير فعله خيراً . والفضيلة كمال من الكمالات وعليه فمندما يكون كل شيء قد بلغ فضيلته الخاصة به فحينئذ نقول إنه كامل كما يتضح من عدد ١٨ في الطبيعيات . فإذا كل شيء يكون خيراً

يتأدى بفعله إليه . ولا كان الشيء لا يحصل على هذه الكمالات الا بعد استتله كماله الذاتي والجوهري صدق قول الماتن ان الشيء يوصف حقيقة بأنه كامل اذا بلغ قوته الخاصة به اي الملائمة لطبيعته . وذلك لانه كما ان دفع ما يتلاقى بسلامة الشيء . وقامه بما يقوم به حكمه يجعل الشيء شراً بذاته بناء على القول الشائع وهو ان الشر يتأتى عن كل نقص اي عن عدم كمال واجب للشيء . فكذلك عكسه اي وجود تلك القوة الخاصة بطبيعة الشيء . والتي يفترض معها ضرورة كمال الشيء . في ذاته وجوهه يجعل (اي وجود تلك القوة) الشيء خيراً لان الخير مقابل للشر . ولهذا قال القديس توما : ان كل شيء يقال انه كامل متى بلغ قوته الخاصة به التي بها يتسكن من ابداء افعاله لان الطبيعة تحصل على تمامها اذا كانت مهيأة لا بداء فاعلم .

٢ يجب ان تعلم ان بين الكمال والخير فرقاً لان الكمال في حد ذاته هو ما يقوم الموجود واما الخير فانه ياتى بالوجود ولكن مع نسبة الى ملازمة الشهوة واملائها على انه مشتهى لاشتهاء الثانية . الا ان السبب الاساسي لاشتهاء الشيء . انما هو كماله لا مطلقاً كما قلنا ، بل لان ذلك الكمال ملائم الشهوة ومكمل لها تكميل الثانية لملائها .

وعلى هذا قال الماتن « الكامل ما يتضمن معنى المشتهى والخير » لان الخير ما يشتهيه الجميع والجميع انما يشتهي كمال نفسه . وبما قلنا الى ههنا يتضح صدق البرهانين الاول والثاني من هذا الفصل .

من أجل انه كامل ولهذا كان كل شيء أمّا يشتهي كماله على انه خيره الخاص . وقد تبين في فصل ٢٨ ان الله كامل فإذا هو خير .

٢ أيضاً قد تبين في فصل ١٣ انه يوجد محرك أول غير متحرك وهو الله . وهو يحرك تحريك المحرك الذي لا يتحرك البتة ، وما يحرك كذلك فاعلم يحرك تحريك المشوق والمشتهى . فاعلم إذا لانه المحرك الأول الغير المتحرك فهو المشتهى الأول . وأمّا يشتهي شيء على نوعين إما لانه خير وإما لانه يظهر خيراً ، وأولهما هو الذي هو خير لان ما كان خيراً ظاهراً لا يحرك لمعنى في ذاته بل لما هو عليه من شبهة الخير وصفتوه وأما الخير الحقيقي فإنه يحرك بذاته .

فإذا المشتهى الأول الذي هو الله هو خير حقاً .
٣ أيضاً الخير هو ما يشتهيه الجميع وقد احسن الفيلسوف بذكره هذا القول المناسب (في ك في الاخلاق) وكل يشتهي الوجود بالفعل بحسب ما يلائم طبيعته بدليل ان كل شيء أمّا تنفر به طبيعته عن الفساد .

فالوجود إذا بالفعل هو ما تقوم به حقيقة الخير (١)
(١) كون الوجود بالفعل تقوم به حقيقة الخير ، سيه ان الخير مبني على الكمال ، والذي لا يتم له الكمال ما لم يكن وجوداً بالفعل ثم لان الخير هو ما يشتهي الجميع ، ولا يشتهي شيء ما لم يكن بالفعل ، لان حد الشهوة ما هو بالفعل ، فان ما كان ممكن بالامكان المحض فلا يشتهي ، وانما المشتهى حصوله بالفعل .

وعليه فعندما نتقدم القوة من الفعل يحمل فيها الشر الذي هو مقابل الخير كما يتضح مما قاله الفيلسوف (في ك ٩ من الالهيات) . والله هو الموجود بالفعل لا بالقوة كما تبين في ف ١٥ . فإذا الله هو خير حقاً .

وأيضاً إن إفاضة الوجود والخيرية إنما مصدرها الخيرية (١) ويتضح لك ذلك من طبيعة الخير ومن حقيقته أي معناه ، فإن خير كل شيء بمقتضى الطبيعة إنما هو عمله وإكاله ، وكل شيء إنما يعمل لأنه بالفعل ، وهو إذا عمل فيفيض الوجود والخيرية على ما سواه . ولهذا كان عنوان الكمال أن يمكنه إيجاد شئ به نفسه كما يتضح من قول الفيلسوف في ك ٤ في الآثار الملوية . وأما كون معنى الخير وحقيقته تثبت صدق ذلك ، فلان حقيقة الخير قائمة بهذا وهو أن يكون مستهى ، وما هو مستهى فهو

(١) أن القول الشائع وهو الخير فياض لنفسه ومشارك فيها غيره يراد به معنيان على قول الكثيرين = اولهما معنى الناعلية ، وثانيهما معنى الغاية . اما معنى الناعلية ، فدلله في افعال الخلاق الطبيعية والاجدية ، فاننا نرى ان في الخلاق ميلاً يندفع الى ان يفعل بعضها في بعض إيجاد الشيء لها ، انه ينتع عليها اشراك غيرها في جوهرها ، فاننا نرى مثلاً ، تولد في الاجسام حوائرها بل تحاول تحريكها الى نار ، وكذا الفضيل يفعل في غيره فضيلة . واما المعنى الثاني ، فلان الخير من شأنه ان يفيض عاطفة الاشتياق اليه ويستميل الشهوة الى الحصول عليه استالة الدالة الناعلية الى التماس نفسها . ثم اعلم ان ابن سينا يثبت كمال الله وانه خير محض من كونه واجب الوجود ، لا يازجه شر ولا نقص ، ثم يضيف الى اثبات الخيرية انه علة كل وجود (الهيات مقالة ١ قسم ٢ ك ١ النجاة)

غاية ، والغاية تحرك الفاعل الى العمل . ومن اجل هذا يقال كون الشيء هو كونه جواداً بنفسه وفيافاً لها ، وهذه الافاضة تصلح له تعالى اذ قد اثبتنا في ١٣ ان الله علة وجود ما سواه ، على انه الموجود بذاته الواجب الوجود . فإذا الله خير حقاً .

ولهذا قيل في عد ١ مزمور ٧٢ ما أخير اله اسرائيل لاطهار القلوب وفي عد ٢٥ ف ٣ إرميا خير هو الرب للذين يرجونه للنفس التي تطلبه (الاية) .

الفصل الثامن والثلاثون

في ان الله هو نفس خيريته

(ف ١ ص ١٠ جز ١)

ومما قدمنا قريباً يمكن أن يتحصل أن الله هو نفس خيريته . وذلك :

١ لأن الوجود بالفعل هو في كل شيء خير ذلك الشيء . (١)
(١) اما كون وجود الشيء بالفعل خيراً في ذلك الشيء ، فدلله ما قاله المسائن في الفصل السابق وهو ٤ ان كل شيء ينفر طبعاً عن النساد والعدم ، فإذا يتشوق طبعاً الوجود بالفعل ، وتشوق الشيء ، انما هو منصرف الى خيره . فإذا . ثم اضاف القديس توما سبباً آخر قال (ف ٢ م ٥) ان الحياة والعلم وغير ذلك من الكمالات انما ينصرف اليها اشتهاً المراد من حيث وجودها بالفعل ، اذ ما من احد يشتهي الحياة الا ليكون حياً بها ، ولا الحكمة الا ليكون حكيماً بها ، ولما كان لفظ المشتى انما يصدق على الخير من حيث انه مكتوب للخير والمال ، شوقه ، كان ان معنى الخير

والله ليس فقط الموجود بالفعل وإنما هو نفس وجوده كما
اتضح من ف ٢٢. فإذاً هو نفس الخيرية لا خير فقط. ٤
٢٥ أيضاً لأن كمال كل شيء إنما هو خيريته كما بيناه في
الفصل السابق (٣٧) وكال الوجود الالهي لا يعتبر كونه له
لزيادة شيء عليه، بل لانه من حيث هو بذاته كامل كما بيناه
(في ف ٢٨). فإذاً خيرية الله ليست شيئاً مزيداً على جوهره
بل جوهره نفسه هو نفس خيريته (١).

لا يصدق على شيء. إلا من حيث أن ذلك الشيء موجود بالفعل. قال
ابن سينا (ف ٢ مق ٢ من الافيات) الوجود خيرية، وكال الوجود
خيرية الوجود. والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم جوهر ولا عدم
شيء للجوهر، بل هو بالفعل فهو خير وإن كان دائماً بالفعل فخير محض.
فإذاً ما ليس فقط له الوجود بالفعل بل هو نفس وجوده بالفعل إنما هو
نفس خيريته، ولا يرد أن المريض يشتهي الصحة وهي غير حاصلة بالفعل
لأن المريض إنما يشتهيها متصوراً أيها حاصلة في الوجود، إذ أنه لا يشتهيها
إلا ليكون بها صحيحاً بالفعل كما سبق في مسئلة اشتباه الحياة والعلم.
وهذا دقيق فاعرفه.

(١) لكي نفهم قوة هذا البرهان يجب أن تعلم أن الخلق جماء،
لئلا الذات فيسب عن الوجود كما سوف ترى، تصكب تدريجاً بثلاثة
اضرب من الكمال، أولاً ما يتم لها قوام الوجود وذلك بورد الصورة
الجوهرية عليها وهذه الصورة تعطيا وجودها النوعي، فالنار مثلاً تحصل
على هذا الضرب من الكمال بالصورة الثابتة الجوهرية وهذا الضرب من
الكمال يسمى بالكمال الجوهرية، وهو الكمال الأول واساس باقي
الكمالات لتوقفها عليه ضرورة. وأما الضرب الثاني من الكمال فيحصل
لها بزيادة ما يقتضيه صلاح حال الجوهر من الكم الواجب والقوة الفاعلية

٣٠ أيضاً كل خير لا يكون نفس خيريته فأما يقال له
خير بالمشاركة والاستفادة (١) وما يقال له خير بالمشاركة
والاستفادة فأما يفترض سبق شيء عليه يستمد منه معنى
الخيرية ووجهها وهذا يستحيل فيه التسلسل إلى غير النهاية،
لأن العلل الغائية لا يصح فيها التسلسل إلى الألتناهي، لأن
الألتناهي يناقض النهاية أي الغاية. والغير يتضمن معنى
النهاية أي الغاية، فإذا لا بُد من الانتهاء إلى خير أول لا
يكون خيراً من وجه المشاركة والاستفادة بالقياس إلى شيء.

والانتمالية مما تصح به مستعدة بالاستعداد القريب لاصدار الافعال
الحاجة بها، ومثل هذا الكمال في النار حر حرايتها وخفتها وجفافها وما
شاكل. وأما الضرب الثالث والاخير فهو ادراك الشيء امرأ على أنه
عائته التي يسكن عندها كأن تبلغ النار المحل الذي تسكن فيه والقوة
تبرر العمل المعدة له. وهذا نقلاً عن القديس توما (خلاصة جز ١ م
٩ ف ٣) وعن ابن سينا (ف ١٩ مقالة ١ افيات) فينتج من ثم ضرورة
أنه لما كان ذات الله بذاته كاملاً لا يتفرق في كماله إلى زيادة شيء.
الثبة كان الله نفس خيريته. وابن سينا في المحل المذكور قد أثبت هذه
الفضية من كونه تعالى واجب الوجود بذاته فإذاً هو خيرية بذاته لأن
الوجود خيرية، وكال الوجود خيرية الوجود، فكل له وجود منتظر
متأخر عن وجوده لكان ذلك الوجود المنتظر ممكن أن يكون له ولا يكون
له. فإذاً لا يكون واجب الوجود بكل جهاته، لأن ممكن الوجود
ليس واجب الوجود. ثم لأن الوجود المنتظر ليس يكون له إلا لعلته.
والواجب الوجود لا يتعلق بعلته من العلل.
(١) هذا البرهان هو نتيجة السابق وإيضاحه.

آخر بل خيراً بذاته . وهذا هو الله . فإذا الله نفس خيريته .
وهو أيضاً لأن ما هو موجود يمكنه ان يستفيد
شيئاً بالمشاركة ، وأما نفس الوجود فإنه لا يستفيد شيئاً . لأن
ما يستفيد فهو بالقوة ، وأما الوجود فهو فعل ، والله هو نفس
الوجود كما اقتضاه (ف ٢٢) فإذا ليس الله خيراً بالاستفادة
والمشاركة بل خيراً بالذات .

وهو أيضاً لأن كل ما هو بسيط أو ما وجوده وما هو (أي الموجود)
فيه واحد ، إذ لو كان الوجود شيئاً والموجود شيئاً آخر لانتفت منه
البساطة ، والله بسيط بكل أنواع البساطة كما تبين (ف ١٨) فإذا
كونه خيراً ليس شيئاً آخر سواه هو نفسه . فإذا هو خيريته .
ثم من هذه الأدلة يتضح أيضاً انه ما من خير آخر من
دون الله يكون نفس خيريته ولهذا السبب قيل (عد ١٧ ف ١٩
من متى) ليس (صالح) خير سوى الله . (١) .

(١) يتبين لك صدق هذه النتيجة من الحاشية التي قدمناها ، حيث قلنا
ان الكمال الجوهري أي الخيرية الجوهرية إنما هي قائمة بمحصل ذات الشيء .
على الوجود بصورتها الجوهرية ، فان الذات وان كانت أساس الخير في الشيء .
فيصدق عليها أنظر الخيرية بالحيث لا بالأطلاق ، وإنما يطلق عليها اسم الخيرية
الجوهرية متى تم لها الوجود الجوهري بالتمل ، لأن الشيء لا يصدق عليه اسم
الخير بالخيرية الجوهرية إلا اذا كان بالفعل ، وليست ذات المخلوق تكون بالفعل
إلا بالوجود لتأثيرها عن الوجود . هذا فضلاً عن ان كمالها يقوم أيضاً بإضافة
الإعراض إليها .

الفصل التاسع والثلاثون

في ان الله يستحيل أن يكون فيه شر (١)

ومما قيل قريباً يتضح بجماله أن الله لا يمكن أن يكون فيه
شر . وذلك :

١ لأن الوجود والخيرية وكل ما يقال بالذات (٢) لا
يمازجه شيء . مما هو خارج عنه ، وإن كان الشيء الذي يوصف
بانه خير يمكن أن يكون له شيء آخر عدا الوجود والخيرية .
إذ لا مانع من أن ما هو محل لكمال من الكمالات ، يحل فيه
كمال آخر ، كما أن ما هو جسم يمكنه ان يكون أبيض وجلواً ،
وكل شيء . إنما ينحصر في ضمن حدود حقيقته بحيث لا يمكنه ان
يقبل دخول شيء اجنبي عليه (٣) . والله هو الخيرية لا الخير

(١) مدار البحث هنا على الشر الذي يلحق طبيعة الاشياء لا الادارة
لأن شر الادارة سوف يرد الكلام عليه .
(٢) يراد « بما يقال بالذات » ما يدل على الذات والماهية المجردة
كالحكمة مثلاً والخيرية وما شاكل .

(٣) وذلك لأن حد الشيء يتضمن فقط مبادئه الذاتية ، ويحصر ماهية
طبيعته حصراً تاماً من دخول شيء اجنبي عليها ، كما هو بديهي من تعريف
الحيد . فيكون معنى عبارة الماتن على ما قاله الشارح ان ماهية الشيء
المعبر عنها بحدده ، ان كانت قائمة بذاتها فليس فيها شيء . مضاف إليها الامتناع
دخول اجنبي في حدها ، وألا لم تكن هي الماهية المعبر عنها بالحد . كما
لو ازلنا الخيرية قائمة بذاتها فيمتنع وجود شيء فيها ليس بخير . ولما

فقط كما تبين (ف ٣٧ و ٣٨). فإذا لا يمكن ان يكون فيه شيء ليس خيرية . وعليه فيستحيل ان يكون فيه شر البتة .
 ٢ . ايضاً كل ما كان منافياً لذات شيء يتمتع ان يكون لذلك الشيء . ما دام الشيء . على حاله . كما انه لا يمكن أن يكون للانسان اللانطق واللاإحساس ما لم يبطل الانسان ان يكون افساناً . والذات الالهية هي نفس الخيرية كما تبين في الفصل المتقدم . فإذا الشر الذي هو مقابل للخير يستحيل ان يكون له محل في الله ما لم ينعدم وجوده تعالى . وهذا محال لانه سرمدى كما تبين (ف ١٥) .

٣ . ايضاً لما كان الله نفس وجوده كان من الممتنع ان يقال عليه شيء . بالمشاركة ، كما تبين ذلك من الدليل المتقدم في الفصل السابق (١) . فإذا لو جاز ان يقال عليه الشر لقليل عليه لا بالمشاركة بل بالقول بالذات (٢) ولكن الشر لا يقال على

ما هو موصوف بالخير فكما انه حل للخير فلا مانع من ان يكون محلاً لكمال غير الخير او شيء . غير خير .

(١) « حيث قال ان الوجود لا يقبل شيئاً بالاستعداد والمشاركة » لان الوجود اخر فعلية الشيء . اي اخر قول يتبني اليه ، فان كان الوجود قابلاً لشيء . فالشيء المقبول يكون هو الوجود اي الحصول بالفعل ، والوجود القابل يكون بالقوة وهذا خلف .

(٢) لان ما يشارك غيره في شيء . انما هو بالقوة الى ذلك الشيء . المشارك فيه ، ويتقدمه الشيء . المشارك (بفتح الواو) . لانه يستمدد والله ليس فيه شيء . بالقوة ولا يتقدمه شيء . أشته فإذا لو صح ان يقال الشر على الله

شيء . قولاً بالذات كأنه ذات ذلك الشيء . لانه حينئذ يفوته الوجود الذي هو خير بالذات كما بيناه (في ف ٣٧) والشرية يستحيل ان يداخلها شيء . ليس منها كما ان الخيرية لا يداخلها شيء . خارج عنها فإذا يستحيل ان يقال الشر على الله .

و٤ . ايضاً ان الشر مقابل للخير وحقيقة الخير تقوم بالكمال ، فإذا حقيقة الشر تقوم بالنقص ويستحيل ان يكون في الله نقص لانه كامل بجميع انواع الكمال كما تبين في (ف ٢٨) . فإذا يستحيل ان يكون في الله شر .

و٥ . ايضاً ان شيئاً انما يكون كاملاً من حيث انه بالفعل ، فالناقص اذا ناقص من حيث ينقصه الفعل ، فإذا للشر إما انه عدم وإما متضمن للعدم ومحل العدم القوة ، وهذا لا يمكن ان يصح في الله فإذا ولا الشر ايضاً .

و٦ . ايضاً ان كان الخير ما يشتميه الجميع فالشر إذا ما تنفر منه كل طبيعة من حيث هو كذلك . وما كان في الشيء . مضاداً لحركة ميله الطبيعي فهو قسري فيه ودون الطبيعة .

لوجب ان يقال عليه بالذات . والشر لا ذات له بل انما هو عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر ، كما قال ابن سينا في المحل المذكور . فإذا ليس بقول الشر على الله لا بالمشاركة ولا بالذات . ثم لو فرضنا المحال وقيل الشر على الله لوجب ان يفهم عليه شربة لا شر لانه نفس وجوده ولا كانت الشرية كاخيرية لا يداخلها شيء . ليس منها ، كما قال اللاتن في هذا المقام ، لكان هذا القول انكار الوجود لله ، تعالى عن مثل هذا الكفر والاختاد لان الشرية لا وجود لها .

فالشر اذاً هو في كل شي. فسري ودون طبيعة ذلك الشيء،
من حيث هو شر له، وإن كان في الاشياء المركبة قد يمكن ان
يكون طبيعياً للشيء باعتبار شئ له (١) والله ليس مركباً وليس
يمكن ان يكون فيه شئ قسري او دون الطبيعة كما تبين
في (ف ١٩) .
فاذاً ليس يمكن ان يصكون في الله شر.

و^٧ على هذا أيضاً تقوم شهادة الكتاب المقدس فقد قيل
(في عده ف ١ من رس يوحنا الاولى) ان الله نور وليس فيه
شيء من الظلام . وقيل (عد ١٠ ف ٣٤ من ايوب) حاشى
الله من النفاق وللقدير من الجور .

الفصل الاربعون

في ان الله هو خير كل خير (٢)

(خلاصة جز ١٠ ف ٢٢)

وايضاً يتبين مما سلف ان الله خير كل خير . وذلك :

(١) قول المسائل « وان كان الشر في الاشياء المركبة قد يمكن ان
يكون طبيعياً بالنسبة الى شئ له » قد مثل عليه الشاويح قال : ذلك
كاللؤلؤ اعنى او اعرج ، فان العصى يكون طبيعياً في العين والعرج في الرجل،
لان العين والرجل وجدوا كذلك منذ الخلق ، ومع ذلك فالعصى والعرج شران
لانهما عدم ما يجب لاصحهما .

(٢) بمعد ان فرغ من الكلام على خيرية الله بوجه الاطلاق اخذ
بالبحث عنها من وجه اضافتها الى الخيرات الباقية فقال : الله خير كل خير .

١ لان خيرية كل شي هي كماله كما قيل (ف ٣) . فلما
كان الله كاملاً بالكمال المطلق، كان ان كماله يشتمل على كل
كمالات الاشياء كما تبين (ف ٢٨) . فينتج انه يستوعب بخيرته
جميع الخيرات وعليه فيكون خير كل خير .

٢ وايضاً ان كل ما يقال انه بصفة كذا او كذا من
باب المشاركة ، فاقاً يقال انه كذلك من حيث ان فيه شيئاً منها
في الشئ الذي يقال انه كذلك قولاً بالذات اي قولاً ذاتياً كالحديد
مثلاً ، فانه يقال انه يحترق من جهة انه يشارك النار في شبه منها ،
والله هو خير بالذات وجميع ما سواه خير بالمشاركة كما تبين
(في ف ٣٨) . فاذاً ليس يقال لشيء خير الا من حيث ان فيه
شئاً بخيرية الله فانه اذاً خير كل خير .

وهنا يجب ان نعلم ان الاضافة اما ان تكون من قبيل اضافة السبب ، او
ما يجري مجراه الى السبب . واما ان تكون من قبيل اضافة الصفة الى
الوصف ، بمعنى ان خيرية جميع الاشياء انما توصف بانها خير لانها نفس خيرية
الله الخالة فيها حلول الصورة ، والتي من اجلها فقط يقال انها خيرية .
وهذا القول قد نقضه الماتن في (ف ٢٧) حيث بين ان الله ليس يكون
صورة شي . من الاشياء .

واما المعنى الاول فهو الذي اراده الماتن كما يتضح من براهينه الآتية :
وهو ان خيرية الله انما هي المبدأ التاعلي والمثالي والمائي لكل خيرية
توجد في الاشياء ، فتكون الاشياء خيرة بخيرتها الخاصة ، ولهذا تشكّر الخيرات
في الاشياء ، الا ان هذه الخيرة الخاصة بالاشياء انما هي الاستفادة لها من
خيرية الله لانها شبه خيرته تعالى ، فيصح ان توصف بها كما يوصف للعل
بما هو حال فيه ، وهذا كاف ودقيق فاعلمه .

و٣ أيضاً لما كان كل مشتبه^١ انما يشبه من اجل الغاية، وكانت حقيقة الخير قائمة بهذا وهو انه مشتبه^٢، وجب ان كل شيء انما يقال له خير إما لانه غاية او معد الى الغاية . فاذا الغاية القصوى هي التي منها يستمد الجميع حقيقة الخير . والله هو الغاية القصوى كما سنبين ذلك في ف ١٧ من ك ٣ من موهلنا هذا .

ومن ثم كان ان الرب لما وعد موسى برؤية نفسه قال له: اني اريك كل خير (خروج عد ١٩ ف ٢٣ وفي عد ١١ ف ٧ من سفر الحكمة) يقال عن الحكمة : قد أتيت ممها كل صنف من الخير وملت من لديها غنى لا يحصى .

الفصل الحادي والاربعون

في ان الله هو الخير الاعظم

(خلاصة جز ١ م ٦ ف ٢)

وبما قيل قريباً يستدل على ان الله هو الخير الاعظم وذلك :
١ لان الخير الكلي يفضل كثيراً كل خير جزئي كما ان خير الامة افضل من خير الفرد الواحد (١) لان خيرية الكل وكماله يفضلان كثيراً خيرية الجزء . وكماله .
والخيرية الالهية هي بالقياس الى سائر الخيريات كالخير الكلي

(١) قاله ارسطو في ك ١ من علم الاخلاق ف ١١ عد ٨ .

الى الخير الجزئي لان الله خير كل خير، كما تبين في الفصل المتقدم . فاذا الله هو الخير الاعظم .
و٢ ايضاً لان ما يقال بالذات انما يقال بوجه احق (١) مما هو مقول بالاشتراك . والله هو خير بذاته وما سواه فخير بالمشاركة والاشتقاق، كما بيناه في ف ٣٨ . فاذا الله هو الخير الاعظم .

(١) « احق » افضل التفصيل من حقيقي وهو هنا وصف الحقبة والحقيقة : اذ حقبة الشيء . واما حقيقة القول . فالاولى كون الشيء مطابقاً للذهن وهذه متبينة على الوجود، فكل ما كان اكمل وجرداً كان اكمل حقيقة، وعلى هذا يكون لفظ الاحق ولفظ الاكمل بمعنى . واما حقيقة القول فتكون القول مطابقاً للشيء . القول عليه كقولك الله موجود فان هذا القول مطابق لواقع الامر لان الله موجود حقيقة . فنقول والحالة هذه ان قول الماتن : ما يقال بالذات (كالحكمة مثلاً والخيرية اذا فرض كل واحدة منها قائمة بذاتها) انما هو مقول بوجه احق مما هو مقول بالمشاركة، هذا القول صادق بالمعنيين . اما على المعنى الاول فلان ما يوجد لشيء وجوداً بالذات ، فوجوده فيه اكمل منه في ما هو تميزه بالاشتراك والاشتقاق، مثلاً التارية وجودها في النار اكمل منه في ما له او فيه نار . وكذلك الحكمة وجودها في ما هو الحكمة اكمل منه في من له او فيه حكمة . وهذا بين . ومن هذا يتبع ايضاً صحت قول الماتن بمعنى الاحق الثاني، وذلك لانه واضح ان لفظ الحكمة انما يقال على نفس الحكمة باق واصلق وحه من قوله على من له او فيه الحكمة بالاشتراك ، لانه مقول على الحكمة بالمطابقة للكامل اعني بمطابقة كل معناه على كل الذات .

٣. أيضاً ان كل ما كان الاعظم في جنس جنس (١) من أفراد الاجناس، فأنما يكون العلة لجميع ما يندرج في ذلك الجنس، لان العلة أفضل من الملول، ولكنه قد نبين في الفصل السابق ان جميع الاشياء انما تأخذ حقيقة خيريتها من الله. فإذا الله هو الخير الاعظم.

٤. لانه كما ان ما كان اشدّ بياضاً يكون أقلّ مازجة للسواد فكذلك ما هو اشدّ خيراً فهو أقلّ مازجة للشر.

والله في اقصى البعد عن مازجة الشر لان الشر لا يمكن ان يكون فيه لا بالفعل ولا بالقوة، وهذا له باقتضاء طبيعته كما نبين (ف ٣٩) فهو اذا الخير الاعظم ومن ثم قيل (عد ٢ ف ٣ ملوك ١) ليس قدوس مثل الله.

الفصل الثاني والاربعون

في ان الله واحد (٢)

(ف ٣ ص ١١ جز ١ من الخلاصة اللاهوتية)

فاذا نقرر ما سلف يتضح جلياً ان الله ليس يكون غير

(١) المراد بلفظ الجنس لا الجنس للتعليقي الحقيقي، بل كل لفظ عام يستغرق معناه جميع ما يصلح له وقد مر شرحه في ف ٣١.

(٢) ان المسائل في بحثه في كالات الله لم ينبع ترتيبها في الوجود بل ترتيبها في المعرفة، فتقدم الكمال على الخيرية لاننا من معرفتنا كمال الله

واحد. اذ انه يستحيل ان يكون اثنان وكل واحد منهما الخير الاعظم. فان ما يوصف باسم رتبة من الوصف ليس يوجد الا في واحد (١) فقط والله هو الخير الاعظم كما نبين (ف ٤١) فإذا الله واحد.

٢. قد نبين ف ٢٨ ان الله كامل بكل نوع من الكمال بحيث لا يفوته شيء من الكمالات. فإذا لو كان آلهة كثيرون لوجب ان يكون الكثيرون هذه حالهم من الكمال. ولكن ذلك مستحيل. لانه لو كان كل واحد منهم بحيث لا يفوته كمال من الكمالات ولا يمازجه شيء من النقصان، الامر الذي يشترط ضرورة في كون الشيء كاملاً بمطلق الكمال، لما وجد ما يتميز به الواحد منهم عن الآخر. (٢) فإذا يستحيل وضع آلهة كثيرين.

نستدل على خبريته، ثم عقب البحث عن الخيرية بالكلام عن الوحدة لانه اذا عرف ان الله هو الخير الاعظم عُرف للعالم انه واحد، كما يتضح لك من براهيته.

(١) لان ما يوصف بنوع فائق من الفضل انما هو من تماثل فاضليته على الجميع، فلو قدر ان شيئاً من الجميع يواريه بالفضل لحصل التناقض، اذ يكون افضل من الجميع، ولا افضل من الجميع. وعليه لما كان الله هو الخير الاعظم بمعنى التفضيل المطلق، اي ان خبريته تتفوق كل خبر فوقاً لا حد له، كان لا يكون الا واحداً.

(٢) فلو وجد في الاله الواحد ما يمتاز به عن الآخر لكان ما يمتاز به عنه اما كمالاً من الكمالات واما نقصاً، فان كان كمالاً وجب ان هذا الكمال المميز يفسد الثاني فليس الثاني كلي الكمال، فليس الله، وان نقصاً، فليس الله، لان الله لا نقص فيه، وامل قائلنا يعتز بما اعترض التزالي

و ٣ أيضاً ما يكفي لصنعه وضع شيء واحد، فالأحسن والأولى أن يتم صنعه بواحد، من أن يتم بكثيرين. ونظام الأشياء هو على أحسن حال يمكن أن يكون عليها (١) لأن القوة التي

(في كتابه تهافت الفلاسفة مسألة ٥) فيقول : وما المانع من وجود اثنين كل واحد منهما له جميع ما للأخر من الكمال، بحيث يكونان متكافئين ومتماثلين بالتوحد ولكنهما متمايزان بالعدد فقط . فالجواب أن هذا القول لا ينهض، لأنه وإن نُزِلَ أن الاثنين لا يتمايزان إلا بالعدد، فبقي الاستحالة، لاقتضاء أن يكون حيثئذ في واحد منهما شيء خارج عن طبيعة النوع، يتم به تمايزه عن الآخر، كما سيوضح لك من البرهان السابع وما يليه . ويجدر بنا أن نذكر لك هنا ما قاله ابن سينا (في مقالة ٢ من الالهيات) اثباتاً لهذه القضية قال : كيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والثبوتان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحاصل للمعنى وإما بسبب الوضع والمكان أو بسبب الوقت والزمان . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى قائما بختلاف بشي. غير المعنى، وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلق الذات بشي. مما ذكرناه من الملل ولواحق الملل فليس واجب الوجود . وكل ما ليس لمعنى ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد فلا يصحكون إذاً له مثل . لأن المثل يخالف بالعدد (اهـ) فتدري أن مبنى برهان ابن سينا كون الله واجب الوجود وهذا البرهان مورد في عد ٢ من متن هذا الفصل .

(١) قوله « نظام الأشياء هو على أحسن حال يمكن أن يكون عليها » معناه أن الأشياء باعتبارها في الحال التي هي عليها ، إذا هي من الترتيب والاتساق بحيث لا يمكن أن تكون على أحسن حال منه، لأن كل الأشياء حاصلة على الكمال المطلوب لذاتها وعلى الترتيب اللازم لانتظام بعضها إلى بعض ، لا أن الله لا يمكن أن يوجد نظاماً آخر أو يزيد الأشياء الحاصلة كالأعراض فوق الذي لها (كذا من الشارح) .

الكمال التي هي في الأشياء لا تنقصها قوة الفاعل الأول بل هي محاضرة لها (١) وكفى بترجيح الأشياء جميعها إلى مبدأ أول واحد إتماماً لصنعها . فإذا لا يجوز وضع مبادئ كثيرة .

و ٤ أيضاً يستحيل أن تكون الحركة الواحدة المتصلة والجارية على قياس مطرد، صادرة عن عدة محركين ، لأنهم إن حركوا معاً فلا يكون ولا واحد منهم المحرك الكامل (العلة الحركة الكاملة) ، بل يكون جميعهم بمنزلة محرك واحد كامل، الأمر الذي لا يكون في المحرك الأول، إذ أن الكامل متقدم على الناقص . وإن لم يحركوا معاً فيكون كل واحد منهم يحرك تارةً وطوراً لا . فيلزم عن هذا أن الحركة لا تكون متصلة ولا متعددة أطراداً . فإن الحركة المتصلة والواحدة تكون عن محرك واحد . ثم إن المحرك الذي لا يحرك دائماً ، فتحرريكه يكون على غير قياس مطرد، كما يظهر في المحركات السفلية التي تكون الحركة القسرية فيها مشتدة في ابتدائها متناقصة في انتهائها . وإما الحركة الطبيعية فهي بالعكس .

والحركة الأولى واحدة ومتصلة كما أثبت ذلك الفلاسفة (في ك من الطبيع) فإذا يجب أن يكون محركها واحداً .

(١) يعني أن قدرة الفاعل الأول الذي هو الله أعطت كل شيء ما يتعلق بذات ذلك الشيء . وما يلحق بتلك الذات والا لم يكن الشيء ذلك الشيء . ولا تخم له كمال طبيعته وهذا معنى قوله : قوة الأشياء إلى الكمال لا تنقصها قوة الفاعل الأول .

وهو أيضاً إن الجوهر الجسماني معدّ الروحاني لإعداده إلى خيره، لأن الجوهر الروحاني هو خيرية الأفضل التي ينزع الجسماني إلى التشبه بها، إذ أن كل ما هو موجود إنما يشتاق ما هو الأحسن بقدر طاقته. فإننا نرى أن جميع حركات الخليقة الجسمانية مرجعها إلى حركة واحدة أولى، ليس حركة أولى سواها، ليس يكون مرجعها إليها من وجه ما. فإذا ما خلا الجوهر الروحاني الذي هو غاية الحركة الأولى ليس جوهر آخر إلا ويكون مرجعه إليه، وهذا الجوهر إنما هو الذي نسميه الله.

فإذاً ليس يكون الله غير واحد (١).

وأيضاً أن المخالفات المنتظم بعضها مع بعض لا يتم انتظام بعضها إلى بعض إلا لانتظام جميعها إلى شيء واحد، كما أن انتظام أفراد العسكر بعضهم إلى بعض إنما يكون لانتظام كل العسكر إلى القائد. وذلك لأن توافق المخالفات في نسبة واحدة لا يمكن أن ينشأ عن طبائهما الخاصة من حيث هي متخالفة، بل أن هذه الخبيثة (أي كون طبائهما متخالفة) تكون بالأولى

(١) هذا البرهان هو الذي جاء به أرسطو في ك ٨ من الطبيعيات وك ١٢ من الهليات حيث حاول أن يبين أن عدد الجواهر الروحانية كمعدد الحركات البدائية، بدليل أن كل جوهر جسماني إنما هو معدّ لجوهر روحاني لإعداده إلى ما ينزع بحركته إلى التشبه به لأنه أكل منه. وعليه فسبب أن مرجع كل الحركات البدائية إلى حركة أولى واحدة، فكذلك مرجع الجواهر الروحانية إلى جوهر واحد هو الله. فترى من ثم أن صدق برهان اللاتن متوقف على صدق برهان أرسطو. فتأمل.

منشأ زيادة تباينها، ولا يحصل لها أيضاً ذلك التوافق عن الانتظامات المتخالفة، لا متناع أن تصدق تلك الانتظامات المختلفة من تلقاء نفسها ترتيباً واحداً، حال كونها متخالفة. وعليه فاما أن يكون انتظام الكثيرين بعضهم إلى بعض حادثاً بطريق العرض، وإما أن يجب رد كل ذلك إلى منظم واحد أوليهم. جميع الأشياء ويوجهها إلى الغاية التي يقصدها، وجميع أجزاء هذا العالم تنسق منطماً بعضها إلى بعض بحيث يماون بعضها البعض الآخر، كما أن الأجسام السفلية تتحرك عن العلوية وهذه عن الجواهر غير الجسمية كما تضح مما سلف ف ١٣ و ٢٠. وليس هذا الانتظام حاصلاً بطريق العرض لأن حصوله دائم أو في الكثير منها. فإذاً ليس يكون لهذا العالم كله سوى منظم واحد ومدير واحد. وليس عالم آخر غير هذا. فإذاً لا يوجد لكل هذه الأشياء إلا مدير واحد نسميه الله.

وأيضاً لو وجد اثنان وكل واحد منهما واجب الوجود لوجب أن يشترك كلاهما في معنى وجوب الوجود. فإذاً يجب أن يتخالفا في شيء يضاف إلى أحدهما أو إلى كليهما، ومن ثم وجب أن يكون أحدهما أو كلاهما مركباً، وليس مركب يكون واجب الوجود بذاته كما تبين (ف ١٨).

فيستحيل إذاً أن يوجد كثيرون كل واحد منهم واجب الوجود، وهكذا يستحيل أن يكون آلهة كثيرون (١).

(١) وسبب هذا تراه في البراهين التالية وفي قول ابن سينا الذي

ثم ان فرضناهما مشتركين في واجب الوجود، فالذي يختلفان فيه إما ان يكون شرطاً على وجه ما في تمام وجوب الوجود او لا . فان لم يكن شرطاً لازماً كان اذا شيئاً عارضاً لان كل ما يطرأ على الشيء ولا يؤثر في وجوده شيئاً فهو عرض فيكون اذا لهذا العرض علة وهذه العلة اما ان تكون هي الذات التي

ذكرته في الحاشية السابقة . وخلاصة ذلك أن الاثنين اذا اشتراكا في وجوب الوجود، فمن الضرورة ان يختلفا بشي. غير معنى وجوب الوجود، وألا ان يكونا اثنين اذ كيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة هي بعينها لذاتين، والشيطان لا يكونان اثنين الا بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى أو سبب الوضع والمكان او الوقت والزمان، فلما كان الاثنين على قول الخصوم لا يختلفان بالمعنى وجب ان يتاخر شي. غير المعنى، وتقايرهما بشي. غير المعنى يجعلهما بالضرورة متعلقين الذات بشي. من الاسباب، فلا يكون والحالة هذه ولا واحد منهما واجب الوجود بالذات، هذا فضلاً عن ان فرض وجوب الوجود ماهية للاثنتين انما هو جعل وجوب الوجود نوعاً مشتركاً فيه وهذا باطل . لان وجوب الوجود يكون حيثنر مركباً من معنى يعم ومعنى ينص، فاذا ليس واجب الوجود لامتناع كون واجب الوجود مركباً . وان قبل ان وجوب الوجود ليس ماهية بعينها لكليهما بل داخلاً في الماهية او لازماً لها او شرطاً فيها، فتبقى الحالات الحاصلة من ذلك على حالها كما يتضح مما يلي . قال ابن رشد : هذا الملك في التوحيد انفرد به ابن سينا وليس هو ملك احد الفلاسفة الاقدمين (مسئلة ٥ من كتابه التفاهت) .

ثم لاين سينا في اثبات استحالة وجود الهين واجبي الوجود برهان دقيق اشبه ببرهان القديس توما فراجعه ان شئت في ١١ من ترجمتنا للاتينية تجاء وجهه ٨١ حيث ثبت وحدة الله اي وحدانيته .

هي لواجب الوجود واما ان تكون شيئاً آخر. فان كانت هي الذات التي هي لواجب الوجود، وقد اتضح مما سبق في ٢٢ ان نفس وجوب الوجود هو ذات واجب الوجود . فينتج من ثم ان وجوب الوجود هو علة ذلك العرض ولكن وجوب الوجود موجود لكليهما . فاذا والعرض يكون لكليهما، وعلى هذا لا يكون بينهما انفصال من هذا القبيل . واما ان كانت علة العرض شيئاً آخر (غير الذات) فينتج انه ان لم يكن ذلك الشيء الآخر، فلن يكون العرض، وان لم يكن العرض لن يحصل بينهما الاختلاف المذكور . فاذا ان لم يكن ذلك الشيء الآخر فذاك الاثنين المفروضان واجبي الوجود لا يكونان اثنين بل واحداً . فيكون اذن الوجود الخاص بكل واحد منهما متعلقاً بالآخر، وحينئذ فلا يكون ولا واحدهما واجب الوجود بذاته .

واما ان كان ما يختلفان فيه شرطاً ضرورياً لتام وجوب الوجود، فذلك لان هذا الذي يختلفان فيه، اما ان يكون داخلاً في حقيقة وجوب الوجود كدخول المتنفس في حد الحيوان، واما لان نوعية وجوب الوجود تتعين به كما ان نوعية الحيوان تتم بالناطق . فان قدر الاول وجب انه حينما يكن وجوب الوجود يكن ايضاً ما هو داخل في حقيقته، كما انه كل ما يصدق عليه لفظ الحيوان يصدق عليه انه متنفس . وعلى هذا ليس يكون بين الاثنين انفصال من هذا القبيل لكون وجوب الوجود منسوباً لكليهما على السواء .

وان قدر الثاني يحصل عنه ايضاً محال، لان الفصل كالتاطن الذي ينوع الجنس غير داخل في حقيقة الجنس بل يكتب للجنس الوجود بالفعل . لان حقيقة الحيوان انما توجد تامة سليمة من قبل ان يضاف اليها لفظ التاطن، ألا ان الحيوان يتمتع بوجوده بالفعل ما لم يكن تاطناً او غير تاطن .

وهكذا يكون ان شيئاً ما يتم وجوب الوجود من حيث وجوده بالفعل لا من حيث معنى حقيقة وجوب الوجود (١) . وهذا

(١) وسبب هذا الفرق كما نبه الشارح تأييداً لقول الماتن ان الفصل تكون نسبته الى الجنس على نوعين: اما النوع الاول فهو نسبته الى الجنس من حيث هذا له ماهيته القائمة بذاتها، وعلى هذا فالفصل، وزيد به هنا الفصل القريب، لا يكون متاً للجنس كالحويان مثلاً من حيث الحيوانية اذ الحيوان حيوان من قبل دخول التاطن عليه وهذا بين . لانه يُعقل الحيوان من دون ان يُعقل التاطن . والنسبة الثانية هي نسبة الفصل الى الجنس من حيث تحقق الوجود في الخارج، وعلى هذا فالفصل القريب الاخير، كالتاطن مثلاً يكون مكتملاً للجنس، بمعنى انه يقوم من الجنس قابلاً مهياً مباشرة لحصول الوجود في الخارج، لعدم اقتضاء النوع الاخص مبدأ آخر صورياً لتحقيق وجوده، وان كان لا بد في الاشياء المادية من شرط حصول مبادئ أخرى مادية، وذلك لان الجنس يستحيل وجوده بالفعل ما لم يتحدد بالتصل . ولما كان الجنس انما يُعَدُّ للوجود اعداداً قريباً بفصله، وكان الفصل انما يتميز عن جنسه تميزاً صورياً اي في الذهن لا حقيقة، حصل بالضرورة ان وجوب الوجود، اذا زل في هذين الاثنين المقترعين واحبي الوجود بجزء الجنس، وما يختلفان فيه بجزء الفصل كما يدل عليه سياق البرهان كان (اي وجوب الوجود) مستكملاً ومستفيداً بوجود الخارج من شيء آخر بظاهره متاخره قائمة من جهة نفس الشيء. بالتبارة في ذاته . ومن ثم

بحال لسببين: أما اولها فلان ما هو واجب الوجود فان ماهيته هي نفس وجوده بعينه كما قررناه في ف ٢٢ . والسبب الثاني لان واجب الوجود يكون حينئذ مكتسباً له الوجود بالفعل عن شيء آخر وهذا خلف .

فاذا وضع كثيرين ككل منهم واجب الوجود بذاته من المستحيلات .

وإن كان يوجد الهان اثنان فهذا الاسم، الله، إما أن يقال على كل واحد منهما بالتواطؤ وإما بالاشتراك والتشكيك، فإن بالاشتراك والتشكيك فهذا خارج عن قصدنا، اذ لا مانع من ان يطلق على اي شيء اتفق اي اسم اتفق، اذا اجمع عليه استعمال المتكلمين. وان قيل عليهما بالتواطؤ فيجب ان يحمل على كليهما باعتبار حقيقة واحدة، وحينئذ يجب ان يكون لكليهما طبيعة واحدة باعتبار الحقيقة، فهذه الطبيعة اذاً اما ان تكون في كليهما باعتبار وجود واحد محصل او باعتبار وجود وجود مختلفين، فان باعتبار وجود واحد فلا يكونان اذاً اثنين بل واحد فقط، اذ لا يكون لاثنتين وجود واحد اذا كانا مختلفين بالجواهر (١) .

كان هناك تركيب من مادة وصورة او من ذات وجود . وكل هذا مستحيل في حق واجب الوجود .

(١) قوله «اذا كانا مختلفين بالجهر» معناه اذا كان هذا ليس ذاك، ولا ذاك هذا، بل هما مختلفان بالجهر والذات فيحينئذ يستحيل ان يكون لكليهما وجود واحد كما يستحيل ان يكون لبطرس وبولس وجود واحد، لانها ذاتان مختلفتان لا يقومان ذاتاً واحدة بالعدد بل لكل واحد منهما

واما ان كان لهذا وجود، ولذلك وجود آخر، فلن يكون ولا واحد منها نفس ماهيته او نفس وجوده (١) وهذا لا بد من ان يكون في الله، اعني لا بد وان يكون وجود الله نفس ماهيته كما اثبتناه في ف ١٨. فاذاً لن يكون لا هذا ولا ذاك من الاثنين ما نمنيه باسم الله، فاذاً يستحيل وضع الهين.

و ١٠ ايضاً ليس شي. مما هو لهذا الفرد المشار اليه، من حيث هو عين متعينة مشار اليها، يمكن ان يكون لغيره لان فردية الشيء، اي تشخصه ليس يكون لغير ذلك الشيء المفرد، ولكن ما هو واجب الوجود انما وجوب وجوده ثابت له من حيث هو هذا الفرد المعين، فاذاً يتمتع ان يكون وجوب الوجود صادقاً على غيره. وعلى هذا يستحيل ان يوجد كثيرون يكون كل واحد منهم واجب الوجود، وبالنتيجة يستحيل ان يكون آلهة كثيرون.

وجوده الخاص. فاذاً يستحيل ان يكون للاثنين طبيعة واحدة باعتبار وجود واحد.

(١) وقوله « فلن يكون ولا واحد منها نفس وجوده ولا نفس ماهيته »، سببه انه لما كانت الماهية واحدة في الاثنين، واما وجودها فختلف فيها، لزم ان تكون الماهية فيها غير الوجود ومن ثم من كان منها نفس وجوده فلا يكون نفس ماهيته، وبالعكس من كان منها نفس ماهيته لا يكون نفس وجوده. فاذاً لا يكون ولا واحد من الاثنين يصدق عليه اسم الله لان الله ذاته هي نفس وجوده. وقد قال ابن سينا في هذا: ان كان اسم الله يُحمل على الاثنين بالتواضع فقد حصل معنى عام عوم لازم او عوم جنس وهذا باطل. فترى ان برهان القديس توما ادق واعق.

واما اثبات الوسطى فهو انه لو لم يكن ما هو واجب الوجود، هو الهين المفرد من حيث هو واجب الوجود، لوجب ان لا يكون تعين وجوده ضرورياً باعتبار ذاته، بل وجب ان يكون تعين وجوده متوقفاً على شيء آخر غير ذاته. وكل شيء من حيث هو موجود بالفعل انما يتميز عن جميع ما سواء بهذا، وهو ان وجوده هو وجود معين مشار اليه (١) فينتج اذاً ان ما هو واجب الوجود من جهة انه موجود بالفعل، يكون متوقفاً وجوده على غيره، وهذا يناقض حقيقة ما هو واجب الوجود. فاذاً لا بد من ان ما هو واجب الوجود انما يكون واجب الوجود من حيثية انه هو هذا الفرد المعين والمشار اليه.

(١) هذا البرهان مستمد من نفس تعريف الواجب وجوده بالذات، لان الواجب الوجود بالذات انما هو باعتبار نفس الاسم ما كان الوجود واجباً له لمشي في ذاته، لانه لو كان معنى ليس في ذاته ولذاته، لكان واجب الوجود بغيره لا بذاته. وقولنا كون الوجود واجباً لواجب الوجود لذاته، في حكمهم قولنا ان واجب الوجود واجب له تحقق الوجود وحصوله له نائلاً ضرورة ولكن حصول الشيء بالفعل وكونه متعيناً ومتارفاً عن جميع ما سواء معنيان متلازمان لا يتفق الواحد منهما دون الآخر. فاننا نقول مثلاً ان نظرس من حيث هو هذا الانسان، فانه «وجود بالفعل لا من حيث هو انسان بالاطلاق، فيكون التعين «بلفظ هذا» «لامراً للوجود بالفعل» فاذاً واجب الوجود بالذات انما ثبت له وجوب الوجود من حيث هو هذا المعين والمتأثر عن سواء. والا كان تعين وجوده مستمداً له من غيره ولزم ان يطرأ على واجب الوجود وجود ليس له في حد نفسه، كما يطرأ على الانسانية مثلاً، فليس اذاً يكون واجب الوجود بذاته وهذا دقيق فاعلمه.

١١ أيضاً ان الطبيعة المدلول عليها بهذا الاسم الكريم الله، اما ان تكون متشخصة بذاتها في هذا الذي نسميه الله، واما ان تكون متشخصة بغير ذاتها . فان كانت متشخصة بغير ذاتها وجب ان يكون تم تركيب (١) . وان كانت متشخصة بذاتها امتنع ان تكون لغير الله ، لامتناع ان يكون ما هو مبدأ للتشخيص مشتركاً فيه بين كثيرين (٢) . فاذاً يستحيل وجود آلهة كثيرين .

١٢ زد عليه انه لو كان يوجد اثنان لوجب ان لا تكون طبيعة الالهية في كليهما واحدة بالعدد (٣) . فاذاً لا بُد من ان

(١) اي تركيب من الذات والوجود والمرض المتشخصة .

(٢) لان الاشتراك يناقض التخصص، فإما يحل بطرس ان يكون هذا بطرس، يتمتع ان يكون لبولس، والا كان بطرس هو بولس وهذا محال . (٣) وذلك لان القول بان كلا من الاثنين له طبيعة الالهية قائمة بذاتها ولها وجودها الخاص، وان طبيعة الالهية هي مع ذلك في الاثنين واحدة بالعدد، فيه (اي في هذا القول) تناقض بين، لان الاثنين ليس واحداً . فاذاً ان تكون الالهية في الاثنين طبيعة واحدة بالعدد . فاذاً يجب ان يكون تم شيء تشخيص به طبيعة هذا عن طبيعة ذلك . ولا تشخيص طبيعة عن اخرى . الا بفصل من المصول الذاتية او العرضية او بالذات التي تكون حالة فيها . كما تشخيص الانسانية عن الحيوانية بفصلها القومي وانسانية بطرس عن انسانية بولس بالمحل الذي تحله ، والامراض المتشخصة لكل واحد من الاثنين . والطبيعة الالهية كما اثبتت المات لا تقبل زيادة فصل من الفصول، وليست هي في مادة حتى تقسم بها ، فاذاً يستحيل ان يكون اثنين .

يكون ثم شيء يميز الطبيعة الالهية، التي في هذا، عن تلك التي في ذلك . وهذا بين الإحالة لأن الطبيعة الالهية لا تقبل زيادة ولا فصلاً من الفصول الذاتية ولا العرضية كما سبق بيانه (في ف ٢٣ و ٢٤) ثم لان الطبيعة الالهية ليست صورة في مادة (ف ٢٧) لكي يمكن قسمتها بقسمة المادة . فاذاً يستحيل ان يكون آلهة متعددين .

١٣ ان الوجود الخاص بشيء ما إما يكون واحداً فقط . والله نفسه هو عين وجوده كما تبين في ف ٢٢ .

فاذاً يستحيل ان يكون اله غير الله الواحد (١) .

١٤ ايضاً ان كل شيء إما يكون له الوجود على النحو الذي تكون له الوحدة (٢) . ولهذا كان كل شيء إما ينفر

(١) تحرير هذا البرهان كما قال الشارح نقلاً عن القديس (في كتابه في الترة مطلب ٢ ف ١) انه كلما كانت ذات الشيء هي نفس وجوده الخاص به استحال ان تلك الذات باعتبار حقيقتها الواحدة تكون لغيره، استحالة ان يكون الوجود الخاص شيء لغيره من الاشياء . مثال ذلك لو قدرنا ان الانسانية هي في سقراط نفس الوجود الخاص استقرط اعني ان انسانية سقراط والوجود الخاص بسقراط شيء واحد بعينه لاستحال ليس فقط ان يوجد في الواقع سقراط آخر غيره بل ايضاً لاستحال ان يوجد انسان آخر يائله في حقيقته . فكذلك ان كانت الوهية الله هي نفس وجوده استحال ان يوجد اله آخر يائله في هذه الالهية . والوهية الله تعالى هي نفس وجوده . فاذاً .

(٢) وذلك لان الواحد ملازم للوجود ولا يزيد على معنى الموجود معنى آخر غير هذا وهو انه غير منقسم فيحصل من ثم ان الشيء كلما كان

ما استطاع من انقسام نفسه خشية ان يستحيله ذلك الى الالوجود والطبيعة الالهية لها الوجود باكل وجوهه . فاذا والوحدة فيها على غاية كمالها . فاذا ليست تنقسم بين كثيرين بوجه من الوجوه .

١٥ وانا نرى ان كل جنس انما تكون الكثرة فيه صادرة عن وحدة ما ولهذا كان ان كل جنس انما فيه واحد اول هو قياس ومقدار جميع ما يندرج في ذلك الجنس .

فاذا جميع الاشياء التي تلتقي متوافقة في شي . واحد فلا بد من تعلقها بشي . واحد وكل الاشياء تشترك متوافقة في الوجود . فاذا لا بد من شي . واحد فقط يكون مبدءاً لجميعها وهو الله .

١٦ ان كل ايلة او اماردة غاية ما يشتهي متولي شؤونها انما هو الوحدة ولهذا كانت الموزكية اي الملكية من افضل الامارات واحسنها وكذلك الاعضاء الكثيرة يقوم عليها راس واحد وان في هذه للدلالة واضحة على ان الذي تستقيم له الولاية تجب له الوحدة . وعليه فقد تمين الاقرار بان الله الذي هو علة الجميع يجب ان يكون واحداً مطلقاً .

٢

ويمكننا ان نستنتج من آيات الكتاب المقدسة وجوب الاقرار بوحدة الله . فقد قيل في عد ٤ ف ٦ من تثنية الاشتراع :

فيه معنى الموجود اشد واكمل كان فيه . معنى الواحد اكل واشد . والطبيعة الالهية لها الوجود البالغ غاية كماله . فاذا الخ .

اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا اله واحد . وفي عد ٣ ف ٢٠ سفر الخروج : لا يكن لك الهة اخرى تجاهي . وفي عد ٥ ف ٤ من رس افسس : ولجميع رب واحد وايمان واحد .

٣

ثم ان هذه الحقيقة تندفع بها اضاليل الخوارج القائلين بتعدد الآلهة وان كان اكثرهم يقولون بانّه يوجد اله واحد اعظم موجب ان سائر من يسمونهم الهة انما هم خلانقه مُطلقين اسم الالهية على جميع الجواهر الازلية لاختصاصها بالحكمة والسعابة والتدبير . على اننا نرى مثل هذا الاستعمال الكلامي وارداً في نفس الكتاب المقدس حيث يطلق اسم الآلهة على الملائكة الاخيار بل على البشر وعلى القضاة مثل هذه الآية الواردة في عد ٨ مز ٨٥ ما في الآلهة مثلك ايها السيد . وفي عد ٦ مز ٨١ قد قلت انكم الهة . وامثال هذه كثير ورودها في محال مختلفة من الكتاب (١) . وعلى هذا فيظهر ان الذين هم اشد مناقضة لهذه الحقيقة انما هم اصحاب الاثنائية (المانيكيون) الذين يضمون مبدئين اولين ولا واحد منهما علة للآخر . (٢)

وَمَنْ قَاوَمُوا هَذِهِ الْحَقِيقَةَ اَيْضاً بِأَضَالِيهِمْ اصْحَاب آريوس

(١) الا ان لفظ الآلهة في الكتاب وارد بمعنى غير الذي يريد به الخوارج لان هؤلاء يستعملونه بجهالة الحقيقي والكتاب المقدس يستعمله بجهالة المجازي او بمعنى المشاركة .

(٢) فانهم يضمون اله للتخير واله للشر .

الذين يقولون بان الآب والابن ليسا الهًا واحدًا بل الهين مع ان شهادات الكتاب المقدس تضطرهم الى الاعتقاد بان الابن اله حقيقي .

الفصل الثالث والاربعون

في ان الله غير متناه (١)

(خلاصة جزء ١ ص ٧ ف ١)

ولما كان اللاتناهي تابعاً للكم كما يعلمه الفلاسفة (ف ١٥)

(١) اللاتناهي نقض التناهي وكلاهما صفة لما هو من مقولة الكم المتصل او المنفصل ويطلقان توسعاً على العظام الروحاني .

١ فالتناهي في اللغة واصطلاح الفلاسفة ما كان له حد ونهاية ينتهي عندها ولا نهاية له بعدها . فيكون اللاتناهي ما ليس له حد ولا آخر ينتهي اليه ويكون ١ لامتناهياً بالقوة او لامتناهياً بالفعل فاللاتناهي بالقوة اما لامتناه من جهة الزيادة كالعدد واما لامتناه من جهة القسمة بان تمكن قسمته دائماً ، كالكم المتصل القابل للقسمة دائماً ، واما لامتناه من الجنيين كالأزمان القابل للقسمة والزيادة معاً ودائماً .

٢ و يكون لامتناهياً بمعنى عدم الملكية او بمعنى السلب فالاول قد عرفه ارسطو بأنه «هو الذي اي جزء اخذت منه فبقي غيره منه ورايه يمكن أخذه» فيكون كل موجود منه لا يوصف بأنه غير متناه بالمثل بل بالقوة ولكن لا بمعنى ان تلك القوة يمكن اخراجها بكليتها الى الفعل . فيكون لللاتناهي بمعنى عدم الملكية قائماً برفع الصورة التي من شأنها ان تكون وليست ، فان كل عدد لحدته مثلاً يبقى قابلاً لصورة هي له وهي زيادة عدد اخر من جنسه وكذا كل جزء من كم متصل قسمته فانه يبقى قابلاً لقسمه اخرى

و ٨١ و ٢٣ من ك ١ في الطبيعيات) لزم ان اللاتناهي من جهة وكذا الزمان فهو دائماً قابل للزيادة والنقصان معاً والقديس توما يسمي هذا النوع من اللاتناهي لامتناهياً من قبيل المادة . واللاتناهي بهذا المعنى نقص لقوات الصورة الواجبة . ولما اللاتناهي بمعنى السلب فهو على وجهين كما قاله ارسطو (ف ٦ ك ٣ من الطبيعيات) لانه اما ان يكون لامتناهياً لعدم قبوله للنهاية والسمة لانه لا يدخل في جنس الكم كالنقطة التي يمكن ان يقال فيها انها لامتناهية كما يقال ان الصوت غير مرئي لانه ليس من جنس المرئيات وهذا من قبيل النقص في النقطة لانها نهاية المسافة وليست من المسافة بشيء . واما لانه وان كان داخلياً في جنس الكم فهو مع ذلك لا نهاية له ولاحد بالفعل ولهذا يسمونه لا متناهياً بالفعل .

وهذا اللاتناهي قائم لا بسلب الصورة أو الحد الواجب كالاول بل بسلب القابل والمادة التي تحدد الصورة وتقصرها حاصرة ايها في رتبة مطرومة من مراتب كالماء او في جنس من اجناس المقولات فانه كما ان الصورة تحدد المادة وتطليها وجوداً خصوصياً فكذلك المادة والقابل يقصران امتداد الصورة وعليه فالصورة التي لا تقصر المادة تناوؤها ولا يحصرها القابل في رتبة من مراتب كالماء فالتا تكون اكل منها مقصورة على تلك الرتبة ضرورة حصولها حيثند على كل ما يوجد لها من الكم . ومن ثم فنل هذا اللاتناهي هو غاية في الكمالات اما بوجع ما واما بالإطلاق ، لانه ان كان لا حد له ولا نهاية في جنسه كالتار مثلاً فهو لامتناه باعتبار ووجه ما ، وان كان لا نهاية له ولا حد من وجه من الوجود ولا في جنس من الاجناس ، فيقال انه لا متناهي الكمالات بالإطلاق .

٢ قلنا ان التناهي واللاتناهي يطلقان ايضاً على صور الاجسام التي هي غير مقدورها وعلى العظم الروحاني وذلك توسعاً او تحجراً ، لان التناهي واللاتناهي يقالان بالذات على ما هو كم بالذات ، وقولها على ما ليس كذا بالذات يكون لاجل نسبة لهذا الى ما هو كم بالذات ، فانه يقال مثلاً قوة متناهية او لا متناهية

الكثرة لا تجوز نسبتها الى الله اذ قد تبين (ف ٤٢) كون الله واحداً ليس فيه تركب من الاجزاء او الاعراض . وايضاً ليس يمكن ان يوصف باللاتناهي الذي هو من قبيل الكم المتصل ، اذ قد تبين في ف ٢٠ انه تعالى ليس بحسم .

فبقي إذاً ان ننظر في أنه هل يليق به أن يوصف باللاتناهي من جهة العظم الروحاني فنقول :

١ ان العظم الروحاني يُنظر فيه الى أمرين : الى القوة والى خيرية الطبيعة الخصوصية أي قانها . فان شيئاً مثقال يقال فيه انه اشد أو اقل بياضاً على حسب القدر الذي به تتم فيه بياضيته . وايضاً ان عظم قوة الشيء . انما تقدر بعظم فعله . واقاعيله اي مصنوعاته . والواحد من هذين العظيمين ملازم للآخر ، فان الشيء لمجرد كونه بالفعل يكون فاعلاً (اي شأنه ان يفعل) . فإذا مقدار عظم قوته يكون على حسب المقدار الذي يتم به حصوله بالفعل الذي هو له . فبقي اذاً أن الاشياء الروحانية تتفاوت وصفاً بالعظم بحسب مقدار قانها . فان الاشياء التي ليست عظيمة بالحجم كما قاله اغسطين (ف ٩ ك ٦ في الثالث) فكل ما كان فيها الاحسن وجوداً كان هو الاعظم

لاختلافها وتفاوتها في الشدة والتقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها ، او الى عدة ما يظهر عنها من الافعال ، او الى مدة بقا الفعل فيها . فإذا اللاتناهي في العظم الروحاني يُعتبر من وجهين : من حيثية قوته ومن حيثية خيرية طبيعته اي قانها . كما قاله الماثن وشرحه . فاذا فهمت ما ذكرنا ووضحت لك نتيجة بوهان الماثن الاول واستعجلي لك ما قد يشتكل فينا يلي .

فيها . فينبغي اذاً علينا أن نبين ان الله لا متناه بهذا النوع من العظم ، ولكن لا باللاتناهي المراد به اللاتناهي من جهة المدم المقابل للمملكة كما هي الحال في الكم المقداري أو العددي ، لان مثل هذا الكم من طبعه ان يكون له نهاية .

وعليه فالاشياء التي هي من هذا الكم انما توصف باللاتناهي بحسب ما يرفع عنها ما من شأنه ان يكون لها من النهاية . ولهذا السبب كان اللاتناهي فيها دلالة على النقص فيها .

بل انه تعالى غير متناه باللاتناهي المراد به اللاتناهي بالسلب فقط ، لان كماله لا حد له ولا نهاية بل ان لاتناهيته هو في غاية الكمال . وبهذا المعنى يجب ان يضاف اللاتناهي اليه تعالى .

فان كل ما هو متناه بحسب طبيعته ، فانما يتعين اندراجه في حقيقة جنس من الاجناس (١) .

وليس الله مندرجاً في جنس من الاجناس بل كماله يتضمن كل كالات جميع الاجناس كما تبين (ف ٢٥ و ٢٨) . فالله اذا غير متناه .

٢ ايضاً ان كل فعل حال في شيء آخر انما يأخذ تحدده من الشيء الذي هو فيه (٢) لان كل ما هو في شيء آخر ،

(١) لانه ليس موجود متناه الا وهو داخل في جنس من اجناس المقولات لانها جميع انواع الوجود العامة للموجود المتناهي تحتها اي تحت المقولات . (٢) قوله « الفعل » يريد به الصورة لانها الفعل المعطي المادة الحال

فالقوة لا يكون فيه على شاكلة حاوية . فالقوة اذاً الذي لا يوجد في شيء آخر فليس يحدده شيء آخر كما لو كان البياض موجوداً بذاته ، كما كان كمال البياضية الذي فيه ينتهي الى حده ، حتى يحصل هو فيها الوجود . واما قوله « ان الكمال في شيء آخر يتحدد بما هو حال فيه » لا يريد به ان ماعية تلك الصورة او طبيعتها النوعية يحددها تغير من حولها في المحل التي هي فيه ، لان كون تلك الصورة لما طبيعتها الخاصة التي تندرج بها تحت هذا او ذاك النوع وفي هذه او تلك الرتبة من الوجود ، فالقوة متوقفة على فصلها النوعي الخاص لا على المادة ، لان صورة البياض مثلاً وطبيعته بل جوده البياضي شكل ذلك حاصل البياض وتام فيه ، حلت الصورة في محل اولاء ، وليس حولها في مادة يحلها ان لا تكون بياضاً او يؤهل عنها الوجود البياضي ، والا كان مجرد حاول الصورة في محل يحولها من طبيعة الى اخرى وهذا محال .

فاذاً مراد اللات بلنظ « التحديد » ان السادة تعطي الصورة حالاً من احوال الوجود بان تقتصر امتدادها وتقبلها لا بكل ما هو واجب لطبيعتها من كمال الوجود ، بل بتقدير معين من الكمال الذي تكون هي ، اي المادة معدة وهيئة تقبله ، ويكون هذا القدر من الكمال المقبول رتبة عديدة من الكمال الواجب لطبيعة الصورة . وهذا معنى قول اللات ان الحادوي يقبل المعوي على شاكلته اي بحسب استعدادة .

وعليه فالصورة المنفصلة عن كل محل قابل لا يكون لها حد لوجودها بل هي على اكمل حال من الوجود الواجب لطبيعتها ، فان كانت متدرجة في جنس من اجناس الوجود ، فانها تكون حينئذ غير متناهية في ذلك الجنس . واما ان كانت غير متدرجة في رتبة من مراتب الوجود ، كالوجود نفسه الذي هو فوق كل جنس ، فهي حينئذ ان فرضت قافئة بذاتها غير حالة في محل يحددها غير متناهية بالاطلاق . فالنتيجة اذاً واضحة وهي ان الله الذي هو نفس وجوده غير متناه بالاطلاق .

على كل ما يمكن ان يكون له من الكمال . والله هو الفعل الذي لا يوجد في شيء آخر البتة ، لانه ليس صورة في مادة كما تبين في (ف ٢٦ و ٢٧) ولا وجوده ملازم لصورة او طبيعة لانه هو نفس وجوده كما اثبتناه (ف ٢١) فبقي اذاً انه غير متناه .

و ٣ ان من الاشياء ما هو قوة فقط كالمادة الاولى ، ومنها ما هو فعل فقط كما هو الله ، كما تبين في ف ٦ . ومنها ما هو بالفعل والقوة كسائر الاشياء . والقوة لانها تقال بالقياس الى الفعل فلا يمكنها ان تتجاوز الفعل (١) وكما لا تتجاوز في كل فرد من الافراد ، كذلك لا تتجاوز بالاطلاق . فاذاً لما كانت المادة الاولى لامتناهية قوتها بقي ان يكون الله الذي هو فعل محض غير متناه في فعليته .

و ٤ ايضاً ان فعلاً ما ، كلما قل امتزاجه بالقوة ازداد كمالاً . وعليه فكل فعل تمتاز به القوة فله حد لكماله ، وبالعكس كل فعل لا تمتاز به القوة فليس له حد لكماله (٢) والله فعل محض براء عنه

(١) قوله « لا تتجاوز الفعل » يريد بها القوة بمنها الصوري اي من حيث هي ، متعلقة بهذا الفعل ، كقوة النار مثلاً ، فانها لا تتجاوز النار . واما اذا امتزجت بمنها المادي اي من حيث هي ما يطلق عليه اسم القوة فلا مانع من ان تتجاوز الفعل

(٢) يقال ان فعلاً تمتاز به القوة اذا لم يحض في الفاعلية بل لا يزال بالقوة الى فعل آخر ، والفعل الذي لا يزال بالقوة اليه من شأنه ان يكون له والا لا يكون اليه بالقوة ، فهو من كمالات الفعل الذي تمتاز به تلك القوة فنوات ذلك الفعل منه يكون فيه بالضرورة نقصاً . فاذاً كلما تباعد الفعل

كل قوة كما سبق بيانه (في ف ١٦) ، فإذا هو غير متناه .

وهو أيضاً ان نفس الوجود اذا اعتبر في حد ذاته وباطلاق معناه فلا حد له ولا تناء ، لامكان ان يشترك فيه مشتركون غير متناهين وعلى وجوده غير متناهية . فينتج ان شيئاً ان كان متناهي الوجود فلا بد ان يكون تناهي هذا الوجود لسبب ، يكون بوجه ما علة لذلك الوجود (١) ولكن وجود الله لا يمكن عن الامتراج بالقوة ازداد تدريجاً في الكمال كما قال الماتن . فلا يتم له كل كاله الخاص به الا اذا سلم من كل امتراج بالقوة لانه يكون فلا محضاً بالتمام اقصى ما يمكن له من دون ان يبقى له نهاية او حد من ورائه حد آخر . والله فمل بعض برا . عن كل قوة . فإذا هو غير متناه .

(١) لما كان البرهان السابق لا ينتج منه اللاتناهي المطلق اذ قد يكون الفعل متدرجاً في جنس كالبياض مثلاً ، قلنا ان اتولنا البياض قلنا بذاته فيكون فلا محضاً وغير متناه ، الا ان غير تناهيه منحصر في جنس البياضية لا بتداه لغيره كما مر بك . وعليه فتصيحاً للنتيجة اضاف للاتن برهانه التالي جاعلاً لفظ الوجود حداً اوسط فكانه يقول : ان الوجود في حد ذاته انا هو غير متناه ولا يلحقه التناهي الا لعله . والله هو نفس الوجود ولا علة لوجوده . فإذا وجوده غير متناه فهو نفسه غير متناه .

واما قوله « ان كان شيء . وجود متناه فلا بد من ان يكون تناهي وجوده عن علة » فذلك لان ما كان في حد ذاته وباعتبار طبيعته غير متناه كالوجود ، فبراه تناهي لا يقتضيه من تلقاء نفسه ، والا كان من طبيعته لا متناهياً وميلاً الى التناهي ممّا . وهذا غائب ، فان كل شيء . انا هو من ذاته نادر من التجزؤ والانقسام ، لان ذلك مفضى به الى الفساد كما تقدم في الفصل السابق . فبقي اذاً ان يكون تناهي ما هو غير متناه في حد ذاته متأنياً له عن علة هي العلة للوجود او العلة القابلة ، اما العلة الموجدة

ان يكون له علة لانه واجب الوجود بذاته كما تقدم في ف ١٨

فإذا وجود الله غير متناه . فإذا هو نفسه غير متناه .

١٦ ايضاً ان كل شيء . حاصل على كمال ما فانه كلما ازداد اشتراكه في ذلك الكمال ازداد هو كمالاً ، ولكن يمنع ان يوجد بل ان يتصور وجه يحصل به كمال على ابلغ واوفر نوع من الوجه الذي يكون به الشيء . كاملاً بذاته ، ووجوده هو نفس خيريته وهذا انا هو الله (١) . فإذا يمنع من جميع الوجوه ان يتصور شيء احسن من الله واكمل منه . فإذا هو لامتناه في جودته وخيريته .

١٧ زد ايضاً ان عقلنا يمتد نطاق تعقله الى اللانهاية ، ودليله انه اي كمال متناه من المعقولات ادركه فيمكنه مع ذلك ان يتصور اعظم منه (الى ما لا نهاية له) . والحال لو لم يكن في الوجود شيء معقول غير متناه لكان إعداد عقلنا ونسبته الى

فلان حاول الوجود في محل معين يقتضي موجدأ يحله فيه . واما العلة القابلة فلان المحل كما تقدم يحدد الصورة الحادثة فيه .

(١) وذلك لان كل ما كان كاملاً بالكمال بالذات فليس مشاركاً في الكمال بل هو نفس الكمال ولا تناهي لكماله اذ لا مزيد عليه كما تقول في النار انها نار بالذات فيكون لها كل كمال النارية الذي هو غير متناه في جنسه كما قدمنا بيانه . والكمال في كلام الماتن مأخوذ باطلاقة ، اي للدلالة على كل . ا. يصدق عليه اسم الكمال اعني به كل فعل وكل وجود . والذي يكون وجوده نفس خيريته او كماله ووجوده غير متناه فكماله بالضرورة غير متناه وهذا هو الله .

غير المتناهي أمراً بامثال لا مائل فيه . فإذا لا بد من ان يكون في الوجود شيء . معقول غير متناه يجب ان يكون اعظم شيء . وهذا ما نسميه الله . فإذا الله غير متناه .

و٥ أيضاً ان المألوف لا يمكن ان يتخطى حد ذاته ويستحيل صدور عقلنا عن غير الله الذي هو علة الجميع . فإذا يستحيل على عقلنا ان يتصور شيئاً اعظم من الله . فإذا ان كان عقلنا في وسعه ان يتصور شيئاً اعظم من كل ما هو متناه فبقي ان لا يكون الله متناهياً (١) .

و٦ أيضاً ان القدرة اللامتناهية لا يمكن ان توجد في ذات متناهية لان كل شيء انما يفعل بصورته التي هي ذاته او جزء من ذاته (٢) فان القدرة انما هي عبارة عن مبدأ الفعل

(١) معنى هذا البرهان ان المألوف لما كان شبه علته كان من المستحيل ان يكون له من القوة اكثر مما لعلته كما سبق بيانه . والعلته انما توتني معلوماً اما قوة إيجاد شيء في عالم الطبيعة او قوة إيجاد شيء في عالم التصور . وكما ان المألوف لا يمكنه ان يوجد بالقوة المأخوذة عن علته معلولاً اكمل من علته . فكذلك لا يمكنه ان يوجد تصوراً افضل من علته . وهذا في حكم قولنا ان المألوف لا يمكنه ان يتصور شيئاً افضل من علة نفسه . والله هو علة عقلنا . فإذا لا يمكن لعقلنا ان يتصور شيئاً اعظم من الله .

(٢) قوله « يفعل بصورته التي هي ذاته او جزء من ذاته » لا يمارضه ما قاله في خلاصته جز ١ م ٧٧ ف١ حيث صرح ان البدأ القريب للفعل انما الصورة المارضة لاجهر التي هي القوة لا الجهر اي الذات لان الله ذاته هو نفس قوته . فيكون قوله « التي هي ذاته » جارياً على الله .

والقدرة الفاعلة التي هي الله ليست متناهية ، لانه يحرك في زمان غير متناه . الامر الذي لا يمكن حدوثه الا عن قدرة غير متناهية كما سلف بيانه (ف ٧٠) . فبقي اذاً ان يكون الله غير متناهي الذات . وهذا البرهان جار على مذهب الذين يقولون بازلية العالم . وعلى فرض عدم ازلية العالم فالقول بلامتناهي القدرة الالهية يكون له حفظ اوفر من الثبوت ، وذلك لان كل ما كانت القوة التي يخرجها الفاعل الى الفعل اكثر بعداً عن الفعل (١)

وقوله « او جزء من ذاته » صادقا على الخالق لان القوة كجزء الذات فيها لحصول غيرها .

(١) قوله « كلما كانت القوة اكثر بعداً عن الفعل » لا يراد به ان بين القوة والفعل مسافة مكانية حقيقية يتنقل فيها من القوة الى الفعل بل شيء . شبه بما يحدث في الحركة المتصلة حيث يمر جزء منها بعد جزء . فالفضل القائل للتدخين كالأل . والحرارة مثلاً يختلف في قبوله للتدخين . فنه ما يتقبل بسهولة ودقة واحدة . ومنه ما لا يتقبل بسهولة ودقة واحدة بل تدريجياً متواصل . والسبب في ذلك كما قال ارسطو (ف ١٢ م ٢) في الالحيات ان القوة المنفصلة انما تكون قابلة لانفعالها قبولاً قريباً . اما خلوها من مانع يطوق ذلك وانما لان لها استعداداً أو تأهباً يكون على نحو ما هو البدأ او العلة لذلك الانفعال (انتهى كلام ارسطو) . ولما كان ذلك الانفعال الذي يزيد به هنا خروج القوة الى الفعل المدة هي اليه لا يمكن للقوة نفسها ان تتده . لانه ليس شيء يخرج نفسه الى الوجود وجب بالضرورة ان يكون لذلك الخروج الى الفعل علة مخرجة . ولكن هذه العلة يشترط لتفعلها كما تقدم خلو القوة المنفصلة من مانع يعوق خروجها . ثم استعداد القوة المتفعل . واستعداد هذه القوة يكون اما بعيداً واما قريباً او أبعد كالبارد مثلاً

كان يخرجها اشد فاعلية وقدرة ، ومثله ان تسخين الماء يتقاضى

المقصود تسخينه فانه اما يبرد او يزد أو غاية في البرودة ، وعليه فالقوة المسخنة له يجب ان تكون شدة قوتها في التسخين بنسبة بعد الاستعداد في البارد المسخن اي الذي شأنه ان يسخن ولهذا قال اللات ان تسخين الماء يقتضي قوة اشد من قوة تسخين الهواء وكذا بالعكس اي كلما قرب استعداد القوة المنفصلة كانت القوة المسخنة لا يحتاج فيها الى تلك الشدة بل يمكن ان تنقص بقدر قرب الاستعداد . فبعد استعداد هذا البارد الى قبول التسخين كما انه قد يكون في اقصى درجة من القرب من الفعل بحيث يكاد يلمسه ، وادنى قوة مسخنة تسخينه ، فكذلك قد يكون في اقصى غاية من البعد من الفعل بحيث لا يمكن ان يتصور أبعد منه عن الفعل . ولكن هذا البعد القاصي الذي لا يمكن ان يتصور أبعد منه بين القوة المنفصلة وفعلها ، والذي لا يتقاضى جوازها قوة فاعلة هي في غايبة الشدة في جنبها ، فهذا البعد يمكن ان يتصور بعداً أبعد منه بما لا يحده وهو البعد الذي بين الفعل اي الوجود وبين عدم القوة واستعدادها . فإذا يجب ان يكون البعد الذي بين اللاوجود والوجود بعداً غير متناه مستلزماً جوازها قوة غير متناهية . فإذا إيجاد العالم من عدم اي اللاوجود المطلق يقتضي قوة غير متناهية . واما نظلة « غير متناهية » فيراد بها هنا لا الانهاية بمعنى الاطلاق بل اللاتناهي من وجه ما ، اي من جهة طرف من الطرفين كما قال القديس توما (في ف ١ مسألة ٣ من كتابه في المسائل الخلاقية في القوة) حيث قال : ان بعد الوجود عن اللاوجود المطلق اذا يكون على وجه ما ، يبداء انه دائماً بغير متناه ، فطوراً يكون غير متناه من جهة طرف واحد كصا لو قابلنا اللاوجود مطلقاً بالوجود المطلق الذي هو متناه ، ومثله لو قابلنا السواد الغير المتناهي فاذا هو مجتمع مطلقاً وبجملته الانتقال من اللاوجود المطلق الى الوجود للمتناهي ، فانه ممكن لان البعد بين اللاوجود المطلق والوجود المطلق المتناهي يقتضي عند هذا الأخير (انتهى كلام القديس توما وهذا الان كاذب) . ثم اثبت

قوة اشد من قوة تسخين الهواء . ولكن ما ليس له وجود البتة فهو متقاص عن الفعل تقاصاً غير متناه ، وليس هو بالقوة بوجه من الوجوه . فإذا ان كان العالم قد صنع بعدما لم يكن له من قبل وجود سابق البتة فلا بد وان تكون قوة صانعة غير متناهية . وهذا البرهان يصح في اثبات لاتناهي القوة الالهية حتى على مذهب القائلين بأزلية العالم . فانهم يقولون بان الله علة جوهر العالم وان كانوا يحسبون هذا الجوهر أزلياً اذ يقولون ان الله الازلي هو علة العالم الازلي ، على نحو ما ان القدم تكون علة ازلية لآثارها اذا كانت منذ الازل قد رسمت على التراب . نقول وعلى هذا التقدير ايضاً ينهض برهاننا المتقدم اذ يلزم مع ذلك ان تكون قوة الله غير متناهية ، وذلك لانه في كلا الحالين اي سواء خلق الله العالم في الزمان كما هو مذهبا او اوجده منذ الازل على رأيهم ، فيبقى صحيحاً انه ليس يمكن ان يكون شيء في موجدته تعالى (بفتح الجيم) الا ويكون الله موجداً له ، لانه تعالى مبدأ كلي للوجود وعليه فقد اوجد كل ما اوجده عن غير سبق مادة او قوة . ولكن يجب ان نعتبر ان نسبة القوة الفاعلة هي بحسب نسبة القوة المنفصلة ، لان القوة المنفصلة السابق وجودها او

اللاتن هذه القضية يبرهان الاختيار اذ قال : ان كل ما اوجدته القوة الفاعلة المتناهية معها لتشتت فاعليتها اذا اوجدته عن سبق مادة او قوة او محل . فإذا إيجاد شيء . من اللاوجود اي من غير سبق على او مادة يقتضي قوة فاعلة غير متناهية . فإذا قوة الله غير متناهية فإذا هو نفسه غير متناه .

السابق تعقلها ، كلما كانت اعظم ، كان اخراجها للفعل مستوجبا لقوة فاعلة اعظم (١) . فبقي اذاً انه لما كانت القدرة المتناهية انما توجد مفعولا ما عن سبق قوة المادة ، كان ان قدرة الله التي لا تفترض سبق قوة بثة ليست متناهية بل غير متناهية ، وهكذا تكون ذاته غير متناهية .

١٠ ايضاً ان كل شي . انما يكون اودم بقاء . كلما كانت علة وجوده اشدّ فعلاً وأبقى اثرأ . فاذا ما كانت مدة بقائه غير متناهية وجب ان يأخذ وجوده عن علة ذات فاعلية غير متناهية . ودعومة الله غير متناهية اذ قد اثبتنا في ف ١٥ انه سرمدى ، فاذاً لما لم يكن لوجوده علة اخري (٢) سوى ذاته وجب ان يكون هو نفسه غير متناه .

١١ ثم ان شهادة الكتاب تؤيد هذه الحقيقة فقد قيل في عد ٣ . زمور ١٤٤ ان الرب عظيم ومسبح جداً وليس لعظمته استقصاء ونهاية .

وتصدع بصدق هذه الحقيقة ايضاً اقوال الفلاسفة الاقدمين

(١) اعلم ان القوة المتصلة السابقة الوجود توصف بانها اعظم من وجوب لما لانها ابدع عن الفعل ، ولما لانها اشد استعداداً لقبول الفعل كما ان القوة التي في الخشب ليكون تمثالاً هي اعظم من التي في الماء . و مراد الماتن هنا اعظمية القوة بالمعنى الاول .

(٢) قوله « ليس لوجوده علة اخرى غير ذاته » لا يريد به ان ذاته اصدت وجوده فان هذه علة بل مراده ان نتي جوهره هو مسبب موجب لوجوده بلا حاجة لعة اخرى لانه واجب الوجود .

الذين اضطربهم نور الحق الرضاح الى الاجماع على لاتناهي المبدأ الاول للاشياء . فانهم كانوا يحلّون معنى هذه اللفظة الحقيقي الوضعي . فمنهم من وهم ان لاتناهي المبدأ الاول انما هو على نحو لاتناهي الكم المنفصل . وقد ذهب الى هذا ديتقريط فزعم ان مبدأ الجميع انما هي ذات غير متناهية . واما انكساغور فقد زعم ان مبادئ الجميع اجزاء متشابهة . ومنهم من توهم ان لاتناهي المبدأ الاول على حد لاتناهي الكم المتصل وهؤلاء هم الذين يقولون بان المبدأ الاول للجميع هو عتصر ما أو جسم من الاجسام خاطئ ملط غير متناه .

ولكن لما تبين باجتهاد الفلاسفة الذين جاؤوا بعدهم وتحصيلهم ان لا جسم غير متناه ، وأضيف الى ذلك انه لا بد من وجود مبدأ أول يكون غير متناه بوجه ما ، نتج من ثم ان ذلك الالامتناهي الذي هو المبدأ الأول ليس يحسم ولا قوة في الجسم .

الفصل الرابع والاربعون

في ان الله عاقل (١)

(خلاصة ف ١ ص ١٦ جز ١)

مما تقدم يجوز ان يستدل على ان الله هو عاقل وذلك :

١ لانه قد تبين مما قيل في ف ١٣ ان الحركات (بكسر

(١) وجه الشبهة بين هذه الفصل وما سبقه هو ان البحث عن الكمالات

المتعلقة بالطبيعة بمقابلة النظر فيما يتعلق بفعل الطبيعة ، وفعل الطبيعة

الراء) والحركات (بفتحها) يمتنع فيها التسلسل الى غير النهاية بل لا بد كما يتبين ف ١٣ من رد جميعها الى واحد اول محرك لذاته. والمحرك لذاته انما يحرك نفسه بالشوق والادراك اذ نجد ان الاشياء التي تحرك ذاتها انما هي فقط تلك التي لها في نفسها ان تحرك وان لا تتحرك (١) فاذا ينبغي ان الجزء المحرك في المحرك بذاته يكون مشتهياً ومدركا والحركة التي تتم بالشهوة والادراك يكون

اما مستقر في نفس الطبيعة، واما متعدد. والفعل المستقر المؤذن بوجود الحيوة انما هما العقل والارادة، وصدر كلامه بالبحث عن العقل لانه المتقدم. واول ما يسأل في المباحث عن الشيء. انما هو هل هو . فقال ان الله عاقل واثبت كونه عاقلاً ببراهين ستة عدداً ثم ابد ذلك بنسوس الكتاب المقدس . اما برهانه الاول فهو مستمد من اقوال ارسطو في ك ٨ من الطبيعيات وك ١٢ من الالهيات فبعد ان رجح الرأي القائل بان للمحركات جميعها يجب ردها الى واحد اول لذاته وضع هذين التقديرين وهما: اما ان تنتهي المحركات جميعها عند واحد اول محرك لذاته، واما عند واحد اول غير متحرك البتة. ثم قال وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون الله عاقلاً فاثبت اولا قضيته على التقدير الاول معولاً في ذلك على مبدئين بينهما ارسطو اولهما ان للمحرك لذاته لا يحرك نفسه الا بالشوق والادراك. فاذا هو مدرك. والثاني ان المحرك الاول الغير المتحرك ليس يكون الا للمشتهى المعقول وهو انه فاذا الله عاقل . (١) هذه المارة لارسطو ذكرها في ك ٨ من الطبيعيات وشرحها القديس توما في كتابه (مسائل شتى في الحقيقة مسألة ٢٠ ف ٢) قال : ان القوة المحركة في الهائم تعتبر من وجهين في حد ذاتها وباطلاق معناها ثم يضافها الى الحكم الذي يخصها بالحركة . اما باعتبارها الاول فهي على التسوية الى الحركة واللاحركة فان نسبتها الى التضادات واحدة . واما باعتبارها الثاني فانها هي مطوعة للحكم التريزي الذي يدهمها بالطبع الى

المشتهى والمدرك فيها محركاً متحركاً؟ واما الشيء المشتهى والمدرك فانه محرك غير متحرك. فاذا لما كان المحرك الاول للجميع الذي نسميه الله محركاً غير متحرك البتة، وجب ان تكون نسبتته الى المحرك الذي هو جزء المحرك نفسه نسبة المشتهى الى المشتهى ولكن لا المشتهى بشهوة حسية، لان الشهوة الحسية لا تصرف الى الخير بمعناه المطلق بل الى هذا الخير المتين الجزئي اذ ان الادراك الحسي ليس هو نفسه الا ادراك جزئي وما كان خيراً ومشتهياً بالاطلاق انما يكون متقدماً على ما هو خير ومشتهى مشاراً اليه بهذا والآن، فيجب اذا ان يكون المحرك الاول مشتهى اشتهاً المعقول وعليه فيجب ان يكون المحرك الذي يشبهه عاقلاً . فاذا الاخرى بالمشتهى الاول ان يكون هو نفسه عاقلاً، لان الذي يشتهي هذا المشتهى الاول انما يصير عاقلاً بالفعل بمجرد انه يتحد به اتحاداً بمعقول . فاذا على تقدير ان المحرك الاول يحرك نفسه كما هو راي الفلاسفة يلزم ان يكون الله عاقلاً (١) .

شيء معين يحسه فلا تفعل الاً واحداً كالنحلة مثلاً اذا رأت الذئب فتحكم عليها غريزةها بالفرار منه . فعبارة ارسطو ماخوفة باعتبار القوة المحركة من وجهها الاول بمعرفة الشيء يصبح القول بان كل الاشياء التي تحرك ذاتها لها في نفسها ان تحرك وان لا تتحرك . واما اذا اعتبرنا القوة بالوجه الثاني فلا يصدق هذا القول الا على الموجود العاقل لدم تعين حكمه الى واحد بعينه . (١) لان المتحرك الذي لا يتحرك انما هو المشتهى لا بالشهوة الحسية بل بالشهوة العقلية، لان المشتهى كما قال ارسطو، هو ما شانه ان يكون دائماً وابداً مشتهى . والمشتهى بالشهوة الحسية ليس كذلك اذ قد يشتهي

٢٠ ثم من الضرورة ان تحصل هذه النتيجة وان لم يصر رد المتحركات الى شيء واحد يحرك نفسه بل الى محرك غير متحرك البتة ، وذلك لان المحرك الاول انما هو المبدأ الكلي للحركة . فاذاً لما كان كل متحرك انما يتحرك بالصورة التي يقصدها بتحريكه وجب ان الصورة التي يحرك بها المحرك الاول تكون صورة كلية وخيراً كلياً . ولكن الصورة بهيئتها الكلية لا توجد الا في العقل . فوجب اذاً ان المحرك الاول الذي هو الله يكون عاقلاً .

٢١ ايضاً انه ليس يرى في نظام من نظم المحركات ان الذي يحرك بالعقل يكون آلة للذي يحرك خلاه من العقل بل الواقع عكس هذا والمحركات جميعها التي توجد في العالم نسبتها الى المحرك الاول الذي هو الله ، نسبة الآلة الى الفاعل الاصيل . فلما كان في العالم محركات كثيرة تحرك بالعقل كان من المستحيل ان

بالس ما هو غير محدود . فاذاً المشتبه الحقيقي انما هو المشتبه للعقل انه خير لا غير لانه مشتبه . واما كون المشتبه للعقل محركاً غير متحرك فلا انه منزل الثانية ، والثانية تحرك لا تتحرك لان الثانية ما كان التي . لاجله وليس هو لاجل غيره . فينتج اذاً ان ما هو مشتبه حقيقة يعني انه محرك غير متحرك فاما هو المشتبه للعقل . وان الذي يحرك اليه نفسه هو مشتبه له . ولان المشتبه معقول فالمشتبه له عاقل ، اذ لا يشتبه شيء الا بعد تمثله . فاذاً الله المحرك الاول لنفسه والواقع المتحرك انما هو عاقل ومعقول معاً . وبرهان الماتن على التقدير الثاني اي على تقدير رد المحركات جميعها الى محرك غير متحرك ظاهر ووضوحه من كلام المساتن الحليل ومما قدمناه في هذه الحاشية .

المحرك الاول يحرك بدون عقل ؟ فلا بد اذاً من ان يكون الله عاقلاً . وفي ايضاً فان شيئاً انما يكون عاقلاً لانه يراك من المادة (١)

(١) هذا البرهان مستمد من ارسطو الذي وضع هذا المبدأ القائل : العقل تابع بالضرورة للامادية وقد اورد ابن سينا (ف ١٠ مقالة ٣ من الالهيات) لاثبات ان الله عاقل ومعقول وعقل . ولكن هذا المبدأ لا كان فيه من التموض والشمول ما يحتاج الى شرح وبيان نذكر لك ما اجمع عليه الفلاسفة زيادة للقائدة فنقول :

١ ان اختبار الضمير قد دل على ان عقلاً لا يدرك الا الكليات ، ومن هنا فرقت الفلاسفة الفرق بين العقل والادراك الحسي مثبتين روحانية النفس الناطقة . ولما كان الكلي انما هو ما كان مجرداً عن المادة وعوارض المادة ، استخلصوا ان طبيعة الوجود واقسام طبيعة الوجود بما هي كذلك غير متمنع عليها ان تعقل ، وانما يعرض ان لا تعقل اذا كانت في المادة او مكتنفة بموارض المادة . وعليه فيكون الشرط الذي لا تقوم بدونه معقولة التي انما تمر به عن المادة ، وكذلك يجب ان يكون شأن العاقل اعني انه لا يكون عاقلاً الا اذا كان معري عن المادة لان المعري يجب ان يكون على شاكلة الحايي ، وكذلك يستدل من بنة المعري على بنة الحايي . ثم لان المعقول لا يكون في رتبة افضل من رتبة علته ، والمعقول الكلي اي اللامادي ان كان عاقله مادياً فيكون هو اي المعقول افضل منه ، ولهذا قال الفلاسفة توما (ف ١٢ من كتاب ٢ من موافقه هذا) يستحيل ان تكون الصورة المعقولة المرأة من المادة في قوة مادية او فعل آلة مادية . فيحصل من ذلك ان كل ما هو بذاته معري عن المادة فهو بذاته معقول وكل ما كان بذاته معري عن المادة فهو بذاته عاقل لمثلية العلة فيها .

٢ يجب ان تعلم انه ليس كل ما هو معري عن المادة يكون عاقلاً اذ ان اعراضاً كثيرة يعبرها العقل العقلان عن المادة فتصير معقولة ولكنها

بدليل ان الصور انما تصير معقولة بالفعل بتجريدها عن المادة .
ولهذا اختص العقل بالكليات لا بالجزئيات ، ولا بالمتشخصات لان
المادة مبدأ التشخص والصور المعقولة بالفعل تصير والعقل المدرك
لها بالفعل واحداً (١) فاذا ان كانت الصور تصير معقولة بالفعل

ابعد من ان تكون عاقلة، لان العقل فعل والعقل خاص بما هو قائم بذاته
ولهذا قيدنا العاقل « بان يكون معرًى بذاته عن المادة » فيكون اذا التري
عن المادة دلالة او شرطاً للعاقلية لا علة كائنية لها . وخلاصة القول
ان الجوهر المعرًى عن المادة يكون عاقلاً لان التري عن المادة هو الاساس
الاول للعقل وبرهانه : ان العقل انما هو حصول صورة العقول المعنوية في
العاقل مع بقاء صورته (اي العاقل) فيه . وهذا لا يتم الا في ما ليس
مادياً بل معرًى من المادة لامتناع قبول المادة صورتين في وقت واحد ومن
جهة واحدة .

(١) يعني ان تلك الصورة المعقولة بالفعل لما صارت صورة للعقل للممكن
اي الهولاني حصل عنها وعنه شيء . واحد وهو العقل المتمثل بالفعل على
نحو ما يكون واحداً مع جزئه لتناول الجزء . فيه . فان صورة الشيء
المعقولة في العقل والتي صارت صورة له انما هي نفس الصورة الموجودة للشيء
في الخارج مع فرق ان الصورة الخارجة لها وجودها الطبيعي والصورة المعقولة
وجودها للعقل المعنوي، ولهذا يصح القول ان العقل العاقل للحجر حجر معقول .
والسبب في ذلك ان طبيعة الحجر التي هي كمال الحجر الموجود في الخارج
قد حلت في العقل كما يقول القديس توما فكمثلته لانه كان بالقوة اليها
وكل شيء . انما يصير ما هو بصورته وطبيعته، ولهذا فالعقل بالفعل الذي
يصير بالفعل لان له صورة وطبيعة الشيء . المعقول انما يصير بالفعل نفس الشيء
للعقل ولكن بهيئة معقولة كما تقدم .

وما قلناه في العاقل بالفعل يصدق بالضرورة على المعقول بالفعل اي ان

من كونها مجردة عن المادة وجب ان الشيء يكون عاقلاً بكونه
مجرداً عن المادة . ولقد تبين في ف ١٧ و ٢٠ ان الله يرا . عن المادة
من كل وجه . فاذا هو عاقل .

وهـ ايضاً ان الله لا يفوته شيء من الكمالات الموجودة في
جنس من اجناس الموجودات كما سلف بيانه (في ف ٢٨) . وليس
يلزم عن ذلك ان فيه تعالى تركيباً كما تقدم بيانه (في ف ١٨) .
واحصل الكمالات التي للاشياء وافضلها ان يكون الشيء عقولاً
اي شأنه ان يعقل ، اذ انه بذلك يكون على نحو ما كل شيء حاصلاً
في نفسه على كمالات الجميع (١) . فاذا الله عاقل .

المعقول بالفعل يكون واحداً هو والعاقل بالفعل وذلك لانه معقول بالفعل
بنفس الصورة التي بها العاقل عاقل بالفعل .

وما يقال في الاقل والمعقول بهذا المعنى معقول على الحواس والحواس ،
اي ان الحواس بالفعل هو نفس الحواس بالمثل وكذا بالعكس .

وهذا رأي ارسطو ذكره في كتاب ٣ في النفس وعليه اجماع الفلاسفة
(١) وذلك لان الجوهر العارفة اي العاقلة لما كانت مجردة عن المادة
تماماً، كانت قابلة لصور سائر الاشياء، لان الذي يقيد الصورة ويجبرها انما هو
المادة واعراض المادة كما تقدم في حاشية سابقة . فاذا اذا استحضرت
القوة العارفة مثل تلك الاشياء التي كانت بالقوة اليها فتصير بالفعل تلك
الأمثل، وصورتها بالفعل تلك المثل والكمالات هي نفس تشكيلها بها، لان القوة
تشكل بصورها . فصح اذا ان القوة العاقلة التي شأنها ان تعقل شأنها ايضاً
ان تكون كل شيء . وحاصلة على كمالات كل شيء . حكماً يعلم الفيلسوف
حيث قال (في كتاب النفس ٣ نص ٣٧) : النفس هي على نحو ما جميع
الاشياء، وبهذا تنفرد الاشياء العارفة عن الاشياء الغير العارفة، لان هذه ماديتها

و٦ أيضاً ان كل ما ينزع الى غاية على وجه التعيين ، فأنما ينزع إما الى غاية اقامها هو لنفسه ، وإما الى غاية مقامة له من قبل غيره . والا لم يكن ميله الى هذه الغاية اولى منه الى تلك . والاشياء الطبيعية ، تنزع الى غاي متعينة ، لان مصالح الطبيعة ومنافعها لا تحصل بطريق الاتفاق ، والا لم تكن المنافع دائماً في الأكثرية ، بل في الأقلية وعلى سبيل الدور كما هو شأن الاتفاق . فلما كانت ، اي الاشياء الطبيعية ، لم تقم لنفسها غايتها

لا يوجد فيها الا صورتها فقط فلا تقبل غيرها الا بقدره الاولى ، كما لا يتسنى الماء الا بقدره بروتته ، وكالمادة الاولى التي وان كانت باقية الى صور متعددة فاذا تعينت الى واحدة لا تقبل غيرها الا بجمع الاولى ، ولا تقبل الاولى والثانية الا في حالة مادية معينة ، وليس كذلك القوة العارفة لانها بقبولها صورة جديدة لا تتلصق القديمة بل تتغيرها في نفسها . ثم بين الاشياء العارفة والغير العارفة فرق آخر وهو ان العارفات لا تقبل صور الاعراض فقط كغير العارفات ، بل صور الجواهر ايضاً ولا تقبل شيئاً مما ذكر في حاشية المتينة للمادية .

والفرق الثالث ان الكمال الحاصل في العارفات بصورة حالية التي المعروف يكون كمالاً في المسار من دون ان يؤول عن الشيء . المعروف ، بل يبقى له على ما كان كما لو عرفت طبيعة الحيوان او النبات وكما له ، فهذا الكمال مع حصوله للعقل ، لانه مثال المعروف ، يبقى على حاله في الشيء . للمعرف ولا يطرأ النبات ان يكون على طبيعته وكما له مع فرق ان الكمال الحاصل في العقل كمال عقلي معنوي ، وفي النبات كمال طبيعي ، وليس الخال كذلك في غير العارفات ، لان الكمال الحاصل لها من قبول صورة غيرها العرضية ليس من حيث وجوده فيها كمالاً لذلك الغير بل كمالاً خاصاً بها . كذا عن الشارح بتصرف .

لأنها تجعل معنى الغاية (١) ، وجب ان تكون غايتها مقامة لها من قبل آخر يكون منشأ الطبيعة ، ومنشأ الطبيعة هو الذي يعطي جميع الاشياء الوجود ، وهو الواجب الوجود بذاته ، ونسبته الله . كما قد اتضح مما سلف (في ف ١٣ و ٣٧) وهو لو لم يكن عاقلاً ، لما امكنه ان يتقدم فينصب غاية للطبيعة . فاذا الله عاقل . و٧ ايضاً ان كل ما هو ناقص ، فانه يتفرع عن شيء كامل ، لان الاشياء الكاملة من طبعها التقدم على الاشياء الناقصة كتقدم الفعل على القوة . والصور الموجودة في الاشياء الجزئية ناقصة ، لأنها إنما هي فيها على حال الجزئية والتخصيص لا بحسب شمول حقيقتها وعموم معناها (٢) . فيجب اذاً ان يكون حصولها عن صور كاملة غير جزئية . ومثل هذه الصور الغير الجزئية

(١) لان الشيء اي ناصب الغاية لنفسه يشق له ضرورة ان يعرف ان الغاية هي الحد الاخير الذي تنتهي عنده الافعال ، ثم انه يعرف اي الوسائط تؤدي اليها . والاشياء الطبيعية والبهائم خلاه من هذه المعرفة لان مثل هذه المعرفة لا تتعلق بمشار اليه بهذا او هنأ او الان حكماً هو شأن معرفة الهمم ، ولهذا كان لا بد من ان يكون ناصب الغاية للبهائم عاقلاً . (٢) وذلك لان الصور الموجودة في الاشياء الجزئية منحصرة الوجود بسبب المحل الذي هي فيه ، فان المحل يقصر سعتها وامتدادها الذي هو لها في حد ذاتها ، فلا يصح ان تطلق على ما سوى محلها ، كإنسانية سقراط التي لا تطلق على غيره وهذا نقص فيها لانه لما عن الحد . واما الصور المعقولة فأنها خلتها من المادة كما تقدم تبقى على سعتها وامتدادها وشمولها وهذا كمال لها . فهي اذاً اكمل من الصور الجزئية ، فيجب اذاً ان هذه تحصل عن تلك .

ع ٦ من ١٣٨) : علمك عجيب فوق طاقتي . (وفي ع ٣٣ ف ١١) من رسالة بولس روم : بالعمق غنى الله وحكمته وعلمه . وقد سادت حقيقة هذا الاعتقاد على عقول البشر الى حد انهم وضعوا لله اسماً مشتقاً من التعلل فان لفظة *Theos* التي عند الاغريق دالة على الله هي مشتقة من *تاليستي* *Theosti* ومعناها عندهم اعتبر ورأى .

الفصل الخامس والاربعون

في ان نَعْلُ الله نفس ذاته

(خلاصة جزء ١ من ١٤ ف ٦)

ويلزم (١) عن كون الله عاقلاً ان يكون تعقله نفس ذاته وذلك :

١ لان التعلل انما هو فعل العاقل وهو مستقر فيه لا يتجاوزه الى شيء خارج عنه كما تجاوز التسخين الى المتسخن لان المقول اذا عُمِلَ لا يلحقه لذلك افعال او تغيير بل العاقل يتكامل به . وكل ما هو موجود في الله فلما هو ذاته . فاذاً تعقل الله هو نفس ذاته ووجود الله هو الله نفسه لان الله هو نفس ذاته ووحدوه .

(١) قوله « يلزم » لا يراد به الحصول بمعنى ان كون الله عاقلاً سبب بكون تعقله هو نفس ذاته والا كان كل عاقل تعقله نفس ذاته ، بل يراد به لزوم المصاحبة أعني انه لا كان كل ما هو في الله انما هو الله كان قولنا ان الله عاقل يساق قولنا ان فعل التعلل والعاقل هما في الله شيء واحد .

لا يمكن ان تكون الا صوراً معقولة ، اذ لا يوجد صورة بهيئتها الكلية الا في العقل ، فيتحصل من ثم ان هذه الصور ، ان كانت قائمة بذاتها ، فيجب أن تكون عاقلة (١) اذ بهذه الصفة فقط يمكنها ان تكون عاملة . فالله اذ الذي هو الفعل الاول القائم بذاته والذي يصدر عنه كل ما سواه يجب ان يكون عاقلاً . ثم ان هذه الحقيقة من معتقدات القانون القاتوليقي اذ قد ورد (في ع ٤ ، ٩ ايوب) عن الله هذا الكلام : انه حكيم القلب شديد البأس (وفي ع ١٦ ف ١٢) : عنده العزة والحكمة (وفي

(١) قد قدمنا في حاشية سابقة ان التحرري عن المادة شرط في كون الشيء معقولاً ولكن هذا الشرط غير كاف وحده لكون الشيء عاقلاً ، بل يلزم ايضاً ان يكون الشيء مجرداً بذاته عن المادة وقائماً بذاته لا كالصور المعقولة الحاصلة في عقلنا ، لانها اعراض في عقلنا ولهذا قال الماتن : ان هذه الصور المعقولة ان كانت قائمة بذاتها فيجب ان تكون عاقلة . ثم اذا كانت هذه الصور المعقولة عاقلة فانها تكون عاملة لان العمل لا هو قائم بذاته ؛ ولهذا قال الماتن « اذ بهذه الصفة فقط اي بكونها قائمة بذاتها يمكنها ان تكون عاملة » كالصور التي هي في عقل الله ، فهذه لانها قائمة بذاتها لانها ليست في عقله تعالى اعراضاً وانما هي نفس جوهر الله فهي اذا تكون عاملة اي انها من شأنها ان توجد مثلها وشبهها جزئياً في الاشياء الجزئية . وقال ابن سينا (في ف ١ مقالة ٥ من الاقيات) ما هو بهذا المعنى قال : فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا قصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لان تتكون منها الصور الصناعية بان تكون صوراً هي بالمثل مبالاً هي له بحد كان المقول عندنا هو بعينه القدرة . اهـ

٢٠ ايضاً ان نسبة التعقل الى العقل كنسبة الوجود الى الذات (١) وقد تبين ف ٢٢ ان وجود الله انما هو ذاته . فاذاً تعقل الله هو نفس عقله ، وعقل الله هو ذات الله ، والا كان عرضاً في الله (٢) . فلا بد اذاً من ان يكون تعقل الله ذاته بعينه .

٣٠ ايضاً ان الفعل الثاني هو اكمل من الفصل الاول كما ان الرؤية والنظر اكمل من العلم (٣) . وعلم الله او عقله هو نفس ذاته اذا كان عاقلاً كما سبق بيانه في (ف ٤١) اذ ليس كمال من كماله يوجد له من طريق الاستفادة والمشاركة بل كل كمال انما هو ثابت له بالذات كما سبق بيانه في (ف ٢٢

(١) معنى هذه العبارة ان الوجود كما أنه الفعلية الاخيرة في الشيء . وكاله الباطن . فكذلك العقل لانه لكونه فعلاً مستقراً في النفس ومكتملاً لغايه فهو في العقل الذي هو في حالة انتقائه بالصورة المعقولة فعلية العقل الاخيرة وكاله الباطن ، فكما ان الوجود يقرر الشيء في جنس الموجودات فكذلك التعقل يقرر العقل المنتقش بالصورة المعقولة جاعلاً اياه في جنس العقلاء لان العقل اذا اعتبر في حالة انتقائه بالصورة المعقولة لم يزل بالقوة الى فعل التعقل ، فاذا تعقل حصل على فعله الاخير وكاله الذي هو الوجود التعقلي .

(٢) لان ما ليس ذات الشيء . فانه عرض حادثي . على الذات القائمة ولتثبوت الوجود ويمكن تصوره بمنزل عن الذات .

(٣) وذلك لان الفعل الثاني ان كان ممتازاً عن الاول فنسبته الى الاول كنسبة الفعل الى القوة ، كما ان الرؤية هي الفعل المكمل للعالم والعلم الذي هو ملكة انما هو معد للرؤية اي النظر لانه بالقوة اليه (راجع الحاشية التيعلقناها على فصل ٢٣ من هذا الكتاب) .

(٢٣) وعليه فلو لم يكن تفكره نفس ذاته لوجد شيء اشرف واكمل من ذاته وحينئذ بطل ان يكون في اقصى غاية من الكمال والحيرية ومن ثم لم يكن الاول .

٤٠ ثم ان التعقل فعل العاقل فان لم يكن الله العاقل نفس تعقله وجب ان تكون نسبتة اليه اي الى تعقله كنسبة القوة الى الفعل وحينئذ كان في الله قوة وفعل وهذا محال كما تبين في فصل ١٦ و ١٧ .

وه ايضاً كل جوهر انما هو من اجل فعله فلو كان فعل الله شيئاً غير جوهره لكانت غايته شيئاً آخر غير ذاته ، وحينئذ لا يكون الله نفس خيريه اذ ان خير الشيء هو غايته .

فان كان تعقل الله نفس وجوده وجب بالضرورة ان يكون تعقله بسيطاً وسرمدياً وغير متغير وموجوداً بالفعل فقط ومتصفاً بجميع الصفات التي اوجبتها لوجود الالهي . فينتج من ثم ان الله ليس عاقلاً بالقوة ولا محمداً تعقلاً جديداً وأنه ليس يعتبره في تعقله تغير او تركيب بته (١) .

(١) وما تقدم استنتاج الماتن هاتين الشيجتين المقررتين : الاولى ان تعقل الله لانه نفس وجوده كانه له بالضرورة ما لوجوده من السرمدية وعدم التغير والوجود بالفعل ، والبراءة من كل قوة . والثانية ان الله الذي هو نفس ذاته ووجوده لا يمكن ان يكون عاقلاً بالقوة او محمداً تعقلاً بعد تعقل او متعقلاً تعقلاً متغيراً او مركباً .

الفصل السادس والاربعون

في ان الله لا يعقل بشي. آخر غير ذاته

(خلاصة جز ١٠ م ١٢ ف ٢)

ومما تقدم بيانه ينتج جليا ان عقل الله لا يعقل بصورة اخرى معقولة غير ذاته والبرهان على ذلك (١) .

١ ان الصورة المعقولة انما هي المبدأ الصوري لفعل التعقل (٢) كما ان صورة كل فاعل هي المبدأ لفعله الخاص . وتعقل الله هو نفس ذاته كما اثبتنا في الفصل السابق (٤٥) ، فاذا لو ان عقل الله يعقل شيئا بصورة معقولة هي غير ذاته لوجب ان يكون لذات

(١) ان ابن سينا (في ف ١٨ مقالة ٢ في الالهيات في النجاة) اثبت هذه القضية هكذا قال : « وليس يجوز ان يكون الله يعقل الاشياء من الاشياء ، والا فذاقه اما مقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء ، واما عارض لها ان نفعل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا حال اذ لا تكون بحال ، لولا امور من خارج لم يكن هو (اي ذلك الحال) ويكون له حال لا تلازم عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تثر (انتهى قول ابن سينا) فمن المأخوذة بين براهم ابن سينا يستدل المطالع بلا علة . على افضلية براهم للآثار دنة ومثانه فضلا من انتظامها في قالب منطقي عيب .

(٢) قوله « المبدأ الصوري لفعل التعقل » يريد به لا المبدأ الذي يفعل فعل التعقل ، بل المبدأ الذي به العقل يفعل فعل تعقله . فاذا ان كانت تلك الصورة للمعقولة في الله هي غير ذاته وتلك الصورة هي مبدأ وعلة التعقل كانت ذات الله التي هي نفس تعقله كما اسلف اثباته متعلقة بمبدأ او علة خارجية . وبالنتيجة لم يكن الله واجب الوجود من كل جهانه وهذا محال .

الله شي . آخر هو مبدأ وعلة لها وهذا يناقض ما اثبتناه في الفصل السابق .

٢ ان العقل انما يصير عاقلًا بالفعل بالصورة المعقولة كما ان الحس يكون حاسًا بالفعل بالصورة المحسوسة فتكون اذا نسبة الصورة المعقولة الى العقل نسبة الفعل الى القوة ، فاذا لو كان عقل الله يعقل شيئا بصورة معقولة هي غير ذاته لكان بالقوة الى شي . ما وهذا محال كما تبين في ف ٢٣ . فاذا ليس في عقل الله صورة اخرى غير ذاته الالهية .

٣ وايضا ان الصورة المعقولة التي هي في العقل ان كانت خارجة عن ذاته فيكون وجودها فيه وجود العرض ولهذا السبب كان العلم فينا يُعَدُّ من الاعراض والله ليس يمكن ان يكون فيه عرض كما قد تبين في ف ٢٣ . فاذا لا يوجد في عقل الله صورة اخرى من دون الذات الالهية .

٤ ثم ان الصورة المعقولة انما هي شبه الشيء المفعول . فاذا لو كان في العقل الالهية صورة معقولة غير ذاته لكان فيه شبه شي . معقول وهذا الشبه اما ان يكون شبه ذاته تعالى او شبه شي . آخر ، ولا يمكن ان يكون شبه ذاته الالهية لان الذات الالهية حينئذ لا تكون معقولة بذاتها (١) بل انما تكون هذه

(١) قوله « لا تكون حينئذ معقولة بذاتها » معناه ان الذات الالهية لا تكون حينئذ حاضرة بذاتها للعقل الالهية بل هي بحاجة الى صورة تمثلها للعقل الالهية ليسكنه تعقلها وهذا القول باطل من وجهين . ١ لان الذات

الصورة هي التي تجعل ذاته معقولة . ولا يمكن ان يكون في عقله تعالى صورة اخرى غير ذاته هي شبه شي . آخر لان هذا الشبه يكون حينئذ مرتسماً فيه عن غيره لا عن نفسه ، اذ يحصل حينئذ ان يكون الشيء الواحد فاعلاً ومنفعلاً معاً ، وان فاعلاً ما يوجد في منفعله لا شبه نفسه بل شبه غيره وحينئذ لا يكون كل فاعل انما يفعل شيئاً به ولا يجوز ان يكون ذلك الشبه مرتسماً فيه تعالى (عن غيره والا وجد فاعل اقدم منه تعالى . فينتج اذا انه يستحيل ان يكون في عقل الله صورة معقولة غير ذاته (١) .

الالهية لكونها معقولة بالفعل بذاتها فهي حاضرة لذاتها بلا حاجة الى صورة تمثلها في عقله تعالى الذي هو نفس ذاته و^٢ ان الذات الالهية لو كانت مفترقة في تعقلها الى صورة معقولة تمثلها لكان دليلاً على انها ليست من مصاف المتعقلات بذاتها وان العقل الالهي ليس عقلاً بالفعل او فعلاً بسل قوة كمثلاً .

(١) اليك تحرير هذا البرهان الذي يبين لاول وهلة متشوش المارة : لو كان الله يعقل لا بذاته بل بصورة معقولة هي غير ذاته ، لوجب ان تكون تلك الصورة اما شبه ذاته او شبه شي . آخر ، لان الصورة المعقولة ان هي الاشبه الشيء . للعقل . والحال يستحيل ان تكون تلك الصورة شبه ذات الله او شبه شي . آخر : اما الاول فلان ذات الله لا تكون معقولة بذاتها بل تلك الصورة انما هي التي تجعلها معقولة . واما استحالة الثاني اي كون تلك الصورة هي شبه شي . آخر غير ذاته فلان ذلك الشبه اما ان يترسم في عقل الله عنه تعالى واما عن غيره وكلاهما محال . اما الاول فلانه ينتج عنه محالان اولهما ان الشيء الواحد يكون حينئذ فاعلاً ومنفعلاً معاً وثانيهما ان التعامل الواحد لا يكون موجداً في منفعله شيئاً له بل شيئاً بغيره وحيثما يبتطل المبدأ القائل

وه أيضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده كما اثبتنا ذلك (في ف ٤٥) . فاذا لو كان الله يعقل بصورة هي غير ذاته لكان وجوده بشي . آخر غير ذاته ، وهذا محال . فاذا ليس يعقل الله بصورة هي غير ذاته (١) .

الفصل السابع والاربعون

في ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل
(خلاصة ف ٣ ص ١٤ جز ١)

ومما قلنا قريباً يتضح ايضاً ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل وذلك :

١ لانه لا كان العقل انما يقبل على الشيء المقول بالصورة المعقولة ، حصل ان فعل التعقل انما يتوقف كآله على امرين : اولهما ان تكون الصورة المعقولة على اكمل مطابقة للشيء المقول . وثانيهما ان تتحد بالعقل اتم اتحاد . وهذا الاتحاد يزداد شدة كلما كان العقل اكمل فعلاً واشد تعقلاً والذات الالهية التي هي الصورة ان كل فاعل انما يفعل شيئاً له . واما الثاني اي كون تلك الصورة مرتسمة في عقله تعالى عن غيره فلانه ينتج حينئذ انه يوجد فاعل اقدم منه تعالى وهذا محال لانه العلة الاولى .

(١) وذلك للسبب الذي اوردته في برهانه الاول وهو ان الصورة المعقولة هي المبدأ الذي يُعقل به فعل التعقل (راجع هذا البرهان مع حاشيته) والفرق بين هذا البرهان والبرهان الاول المتأكلين بالسبب ان البرهان الاول جاز على الذات الالهية واما البرهان الثاني فعلى الوجود الالهي .

المعقولة التي يعقل بها العقل الالهي انما هي والله شيء واحد من كل وجه وهي وعقله شيء واحد من كل وجه فاذاً الله يعرف ذاته معرفة غاية في الكمال (١).

٢٠ ايضاً ان الشيء المادي انما يتقلب معقولاً بتجرده عن المادة ولواحق المادة . فاذاً ما كان من طبعه مجرداً عن كل مادة وعن جميع لواحق المادة . فانه معقول من طبعه وكل معقول فانما يعقل من حيث كونه والعاقل واحداً بالفعل (٢) . والله عاقل كما اثبتناه (في ف ٤٤) . فاذاً لما كان منزهاً عن المادة تنزهها تماماً ومتحداً مع ذاته انهم اتحاد لزم انه يعقل ذاته عقلاً غاية في الكمال .

٣٠ ايضاً ان الشيء انما يعقل بالفعل بكون العقل بالفعل والمعقول بالفعل هما واحداً وعقل الله عاقل بالفعل دائماً اذ ليس في (١) اذ لا يمكن ان يكون بين الصورة للمعقولة والشيء المعقول مطابقة اكل من ان يكون كلاهما شيئاً واحداً بعينه ولا ان يكون اتحاد الصورة المعقولة بالعقل العاقل لها اشد . واكمل من ان يكون مجاهداً واحداً حقيقة . (٢) يجب ان نتنبه هنا الى الفرق بين العقل بالقوة والعقل بالملكة والعقل بالفعل اذ كل من هذه يقال انه متحد بالمعقول . أما العقل بالقوة فهو العقل في حال ما لا يكون بعد قد تصور بالصورة المعقولة ، فانه بالقوة الى استحضارها وقبولها فانما هو بالمعقول يكون اتحاداً بالقوة ولم يكن بعد عاقل لمعقولة . والعقل بالملكة هو للتصور بالصورة المعقولة وتحد بها بالفعل ولكنه لا يعقل في الحال ولهذا كان اتحاده بالمعقول بالفعل اتحاداً غير بالغ الكمال . وما ان كان العقل مجزئاً لتعمل العقل في الحال فتتحد به بقوله بالفعل اتحاد في آخر درجة كماله وهذا ما يريد التأسيس هنا .

الله شيء . بالقوة ولا شيء ناقص . وذات الله باعتبارها في نفسها في غاية المعقولة كما سبق في فصل ٤٥ ، فاذاً لما كان العقل الالهي والذات الالهية واحداً كما اتضح في ف ٤٥ كان من البين الواضح ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل لانه نفس عقله ونفس ذاته (١) .

و٤ ايضاً كل شيء وجد في شيء آخر وجوداً معقولاً فذلك الاخر يعقله (٢) . وذات الله هي فيه تعالى بجملة معقولة لان وجود الله الطبيعي وجوده المعقول شيء واحد بعينه وان وجوده هو نفس تعقله كما تبين في ف ٢٥ . فاذاً الله يعقل ذاته بنفسه ، اذ ان نفسه نفس ذاته بعينها .

(١) يفارق هذا البرهان سابقه من وجه انه يتعلق بالعقل العاقل بالفعل دائماً واتحاد المعقول بالعقل العاقل دائماً بالفعل ، واما البرهان السابق فداره على العقل مطلقاً وعلى اتحاد المعقول به مطلقاً .

(٢) قصد مر بك ان يكون شيء في حالة معقولة لازم بالضرورة لكونه معرئ عن المادة وهذا الشرط اي التعري عن المادة ان كان مطلوباً لكون الشيء معقولاً فهو واجب لكون الشيء عاقلاً كما قدمناه في احدي الغواشي السابقة لانه يستحيل ان يكون شيء معرئ عن المادة ولواحقها موجوداً شيء غير معرئ بذاته عن المادة ، لان المعرئ يكون ضرورة على شاكلة الخاوي . فاذاً كل شيء معرئ عن المادة يوجد شيء آخر فهو معقول عنده . وجميع الاشياء هي في الله معرفة عن المادة ولواحقها ومعقولة بالفعل لان الله اي وجوده الطبيعي هو نفس تعقله ، وتعقله نفس ذاته ، وذاته المبردة عن كل مادة وشبه المادة موجودة حاضرة له وهو معرئ عن كل مادة وشبه مادة ، فاذاً ذاته معقولة عنده بالفعل . فاذاً الله يعقل ذاته ونفسه .

وهـ ايضاً ان افعال العقل كافعال سائر قوى النفس بانها تتميز بحسب مواضعها (١). فإذا ازداد فعل العقل كمالاً بقدر ازدياد المعقول في الكمال وذات الله هي في اقصى درجة من المعقولية لانها الفعل في غاية كماله . والحقيقة الاولى . وتمثل العقل الالهي هو ايضاً فعل في غاية الشرف اذ انه نفس الوجود الالهي كما سلف بيانه في ف ٤٥ . فإذا الله يعقل نفسه .

و٦ ايضاً ان كمالات جميع الاشياء انما توجد في الله على اكمل وجه واساه . واسى واشرف ما يوجد في الاشياء المخلوقة من الكمالات انما هو تمثيل الله (٢). إذ ان الطبيعة العقلية التي كمالها التمثل تسمو ما سواها من الطبايع . والمعقول الذي هو غاية في الشرف انما هو الله . فإذا الله يعقل نفسه باكمل نوع .

ثم ان هذه حقيقة تؤيدها شهادة الله اذ ان الرسول يقول (ع ١٠ ف ٢ من رسالة ٢ الى كور) ان روح الرب يتقضى خفايا الله .

(١) قوله « تتميز بحسب مواضعها » يريد به ان مواضع الافعال تكون صوراً للأفعال ولهذا فانها تنوعاً وتعطياً كمالها فينتج من ذلك ان كمال العقل قياسه بحسب كمال موضوعه فكلما كان الموضوع المعقول كان فعل التمثل اشد وأكمل .

(٢) وذلك لانه لما كانت الطبيعة العقلية كما تقدم تفضل ما سواها من الطبايع ، وكان فعل التمثل كما قيل قريباً ايضاً قياس كماله ، بحسب كمال المعقول ، والله اشرف معقول تحصل من ثم ان الطبيعة العقلية تكون اشرف الطبايع بتتمثلها الله وان تمثل الله اشرف كمال يمكن ان يوجد .

الفصل الثامن والاربعون

في ان ما يعرفه الله اولاً وبالذات انما هو نفسه فقط (خلاصة ف ٥ س ٤ جز ١)

ويتضح مما تقدم ان ما يعرفه الله معرفة اولية وبالذات انما هو نفسه فقط وذلك :

١ لان الشيء الذي يعقله العقل بصورته انما هو وحده ما يعقله العقل اولاً وبالذات (١) لان العقل يكون مناسباً للصورة التي هي مبدأ للفعل ، والشيء الذي يعقل الله به ليس شيئاً آخر غير ذاته . فإذا الشيء الذي يعقله الله اولاً وبالذات ليس شيئاً آخر سوى ذاته .

(١) الذي يعقله العقل بصورته انما هو موضوعه الصوري ، وقد علمت في المنطق ، ان الموضوع الصوري لقوة الناعلة انما هو ذلك المني او تلك الحيلة من الشيء ، التي لاجل اختصاصها بالقوة تحضر لما اولاً بصورة هي مثال ذاتها لا مثال شيء آخر تنطوي هي تحتها ، مثلاً اللون المضاء هو الموضوع الصوري الذي به القوة باصرة ، فإذا حضرت اللونية لمضاءة للقوة الباصرة السليمة راسية بها شيئاً ، فالذي تبصره الباصرة اولاً وبذاته لا يمكن ان يكون غير اللون المضاء ، ولا تبصره ، منطوية تحت معنى اخر غيره ، اذ لا تبصر الا بالشع المطبوع فيها ، والشع يمثل اللون المضاء . ليس غير ، وانما تبصر الابيض وما سواه من الألوان من حيلة انها اللون مضاءة . وكذا حال العقل فان الذي يعقل بصورته انما هو ما يعقله اولاً وبالذات لان هذا يحضر للعقل اولاً بصورته المعقولة المثلثة لذاته لا لغيره ، فيتجدد به اتحاداً اشد من اتحاد المادة بالصورة كما قال ابن رشد . وثبت المبادئ هذه الحقيقة بقوله : « لان الفعل يكون مناسباً للصورة التي هي مبدأ

٢٦ ايضاً من المستحيل ان تُعقل اشياء كثيرة معاً عقلاً
اولاً وبالذات ، لان الفعل الواحد لا يمكن ان ينتهي الى حدود
كثيرة معاً ودفعة واحدة (١) وقد تبين في الفصل السابق ان الله
يعقل ذاته حيناً ما ، فاذا لو كان الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته
عقلاً اولاً وبالذات لوجب ان ينتقل عقله من اعتبار نفسه الى
اعتبار ذلك الشيء ، وذلك الشيء الآخر انما هو اخس منه وهكذا

العقل ، وهذا يبرهن من متقدم لطيف دقيق ومفاده ان الموضوع الصوري
الذي هو المبدأ المحرك للقوة الخاصة به الى الفعل يتشمل مثال نفسه المعقول
في العقل الذي كان بالقوة اليه فيعقله العقل بالفعل ولكن الفاعل انما يفعل
شيئاً به اي بالصورة التي يفعل بها ، والمعارف يعرف شيئاً به اي شيئاً بالصورة
التي يعرف بها ، والصورة التي يعرف بها هي نفس صورة الشيء . المعقول
اي مثاله . فاذا وجب بالضرورة ان الفعل الذي يفعله العقل بالتعقل يكون
مناسباً اي شيئاً بالصورة التي هي مبدأ العقل . فاذا ما يعقل العقل بصورته
انما هو وحده ما يعقله اولاً بالذات .

(١) ان هذه القيود اي كون المعقول متعدداً وباعتبار تعدده وكون
كل واحد من تلك المقولات المتعددة معقولاً اولاً بالذات وكون جميعها
معقولاً معاً شروط اجتنابها (اي تلك القيود) لاستحالة تعقل الكثير تعقلاً
واحداً . فان فات قيد منها امكن العقل ادراك اشياء كثيرة معاً كأن
يكون مثلاً بين تلك الاشياء الكثيرة نسبة وعلاقة تردها حتى تقول
مقالة موضوع واحد ، كما لو احاط البصر رؤية بشيا كثيرة مختلفة وشلهما
امتداد نظره اذ يكون جميعها بقية اجزاء كل واحد رتي . وكذلك
يعقل العقل ان الانسان ليس ببيهة لان الامر بمقولات القضية واحدة .
ولما قول الماتن ان الفعل الواحد ينتهي الى حدود كثيرة فمقرى شرحه
في ف ٥٥ الآتي قريباً .

اذا يكون عقل الله متغيراً متحولاً الى ما هو اخس منه وهذا
محال .

٣٠ ايضاً ان افعال العقل انما يتميز بعضها عن بعض من
مواضعها (١) . فاذا ان كان الله يعقل نفسه ويعقل شيئاً آخر غيرها
وكان ذلك الشيء الآخر كأنه موضوع أصيل وأولي لعقله ، لزم
ان يكون لله افعال تعقلية كثيرة ، وحينئذ اما ان تكون ذاته
منقسمة الى كثيرين ، واما ان يكون له فعل تعقل ليس هو

(١) يريد بالمواضع ، المواضع الصورية التي تنصب عليها القوة الفاعلة
وتوقع عليها افعالها مباشرة . فهذا الموضوع الصوري يعين الفعل وينتج به افعاله
ايه ممتازاً من غيره من افعال ، كما ان الفعل الاول بالقوة يعينها ويعطيها
نوعاً من الوجود فيميزها عن غيرها فلا يمكننا ان ندرك ماهية القوة الا
بفعلها الاول ، ولا فعل القوة الا بالاضافة الى موضوعه الصوري . فلو سلطنا
مثلاً ، على هذه القوة هي القوة الباصرة ؟ فالجواب ، انها تفعل فعل البصر
ولا يزداد على هذا السبب سبب آخر . ولو قيل لماذا العين هذه صفها ولم
هي موجودة ؟ فالجواب ، ترى الألوان . وهذا معنى قول الماتن ان افعال
العقل يتميز بعضها عن بعض بمواضعها الصورية ، اعني ان كل فعل من افعال
العقل انما يختلف عن فعل اخر باختلاف موضوعه الصوري ، لان الموضوع الصوري
يعطيه نوعاً من الوجود غير ما هو للاخر الذي موضوعه الصوري شيء آخر
يختلف عن الاول . فينتج من ثم ان الموضوع الصوري انما يعطي العقل نوعه
مباشرة ويعطي القوة نوعاً بواسطة ، ولما كانت المواضع المادية القوة قد
تتمدد ولا يوحدها الا ان الحيية الصورية ، كما هي اللونية المضافة في الابيض
والاسود وما شاكلها ، حصل ان فعل القوة يتمدد بتعدد مواضعه المادية
اذا انصبت القوة على كل واحد من تلك المواضع منفرداً في ذاته ، فان
ابصار الابيض غير ابصار الاسود اذا ابصر كل منهما على انفراد .

نفس جوهره . وقد برهننا (في ف ١٨ و ٢٣ و ٤٥) ان كلا الامرئ
مستحيل . فبقي اذاً ان لا يكون شي . معروفاً عند الله معرفة
اولية وبالذات إلا ذاته تعالى ليس غير .

و٤ ايضاً فان العقل اذا كان مختلفاً عن معقوله (١) فيكون
بالقوة بالقياس اليه . فاذاً لو كان ما يعقله الله اولاً وبالذات
شيئاً آخر غير ذاته لزم ان يكون الله بالقوة بالنسبة الى ذلك
الآخر وهذا محال كما تبين في ف ١٦ .

و٥ ايضاً المعقول كمال العاقل (٢) فان العقل انما يكون
كاملاً بكونه يعقل بالفعل ، وكونه يعقل بالفعل هو كونه (اي
العقل ، وما يعقله) واحداً . فاذاً لو كان ما يعقله الله اولاً وبالذات
شيئاً آخر دون ذاته لكان ذلك الاخر كمالاً لله واشرف منه
وهذا محال .

و٦ ايضاً ان علم العاقل يحصل على قامه بكثرة المعلومات
وعليه (٣) فان كانت المeroفات التي يبرفها الله اولاً وبالذات

(١) يريد به المعقول الاول بالذات كما يتضح من النتيجة المذكورة .
(٢) يريد به المعقول الاول الذي يعقل بصورة نفسه المعقولة الخاصة
فان تعقل هذا المعقول يكون كمالاً للعقل لان العقل انما يكون كمالاً بكماله
الاخير . حتى عقل بالفعل ، اي متى صار ومعقوله شيئاً واحداً ، فكانت تصوره
بصورته والصورة كمال القوة .

(٣) وهنا ايضاً يريد بالمعلومات المعلومات اولاً وبالذات ، فان العلم من
جسمة ما هو عبارة عن جملة صور معقولة متنسقة بعضها مع بعض ،
فانه يسدل بالضرورة على شي . مركب وواحد بوحدة الاجتماع ولهذا فصيحا

كثيرة ، لزم ان يكون علمه تعالى مركباً من معلومات كثيرة ، واذا
ذلك ، فاما ان تكون ذاته الالهية مركبة واما ان يكون علمه تعالى
عرضاً فيه . وكلا الامرئ تظهر استحالة مما قلناه في ف ١٨
و ٢٣ و ٤٥ . فبقي اذاً ان الشئ الذي يعقله الله اولاً وبالذات لم
يكن غير جوهره .

و٧ ايضاً ان فعل التعقل يكون نوعه وشرفه بحسب ما
يعقله اولاً وبالذات ، اذ ان هذا هو موضوعه (١) . فاذاً ان كان
الله يعقل شيئاً غير نفسه كانه معقول اولاً وبالذات فيكون فعله
التعقلي قد حصل على نوعه وشرفه عن شي . آخر غيره تعالى .
وذلك محال لان فعله هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . وعليه
فيستحيل ان ما يعقله الله اولاً وبالذات يكون غير ذاته .

تكون صور معقولة مختلفة معروفة عند العقل يمكن علم العقل مركباً
ومتعدداً وهذا التركيب والتعدد لا يتم الا اذا كانت المعلومات المعقولة اولاً
وبالذات كثيرة ، لان كل واحد منها يكون حينئذ معقولاً بصورة ذاته المساوية
له لا بصورة غيره المتضمنة له . فاذا علمت هذا التوضيح لك النتيجة .

(١) على تقدير لفظ الصوري الاول ، لان الموضوع الصوري الاول هو
وحده ما اتصل به القوة او الفعل او الاول وبالذات . وقلنا الاول لتخرج الموضوع
الصوري الثاني الذي انما يتأدى اليه المعرفة بصورة الموضوع الصوري الاول
تتضمن فيه او لعلاقة بينهما ، مثلاً اذا وقع نظرك على امرأة فيها اشباح ،
فالموضوع الصوري الاول هو المرأة ، والثاني هي الاشباح ولهذا فذلك تقول
رايت المرأة معدياً فمك الى المرأة واما الاشباح فتقول فيها رايت الاشباح
في المرأة لا رايت الاشباح فقط .

الفصل التاسع والاربعون

في ان الله يعقل ما سواه من الاشياء (١)

(خلاصة ف ٥ من ١٤ جز ١)

ومن كون الله يعرف ذاته معرفة اولية وبالذات يجب ان نستنتج ان الله يعرف في نفسه جميع ما سواه وذلك :

(١) بعد ان بحث الماتن عن موضوع عقيل الله الصوري الاول اعني الذي يعقله اولاً وبالذات لانه يعقله بصورة نفسه وهو ذاته تعالى، كان من المناسب ان ينتقل الى البحث عن موضوع عقله تعالى الصوري الثانوي الذي هو جميع الاشياء المتأخرة . وقد علمت من المطلق ومن الحواشي التي علقناها قريباً ان الموضوع الصوري الثانوي للعقل اقل ما يدركه العقل بصورة غيره كما هو ادراك المألوف بصورة علته وعلى هذا الضرب من التعقل مدار البحث . وتلافياً لما قد يرد من الاعتراض على هذا الضرب من العرفة نفيدك : ان الموضوع الصوري الثانوي لما لم يكن معقولاً اولاً وبالذات ليس يكون مكتلاً للعقل كما هو الموضوع الاول، لان كمال العقل مقصور على تعقله موضوعه الصوري الاول، لان هذا فقط يحضر لتعقل اولاً وبالذات فيصير العقل بصورته ويكتل به . يجب ان تعلم ان معرفة الله لملاواته بصورة ذاته التي هي علته ليس كرويتنا للاشباح في المرآة، لان هذه الاشباح المرئية في المرآة تبقى متعددة ومتنازعة بعضها من بعض امتيازاً حقيقياً بخلافها لملاوات الله التي يعرفها في ذاته فانها ليست فكون منقسمة ولا متعددة بسل هي واحدة بوحدة القول الواحدة الموحدة لها والمتضمنة لها بنوع سام . و٣ ان الله لا يعرف الاشياء الخارجية عنه بحسب الوجود الذي لها في ذاته فقط

١ لان المألوف انما يُعرف معرفة كافية بمعرفة علته ، ولهذا يقال ايضاً اننا نعرف شيئاً اذا عرفنا علته . والله هو بذاته علة وجود الاشياء . فاذاً لما كان يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بانته يعرف ما سواه ايضاً .

٢ ايضاً لان كل مألوف يكون لشبهه سبق وجوده في علته بنحو من الانحاء، اذ ان كل فاعل انما يفعل شيئاً له . وكل ما كان حالاً في شيء آخر انما يكون فيه على شاكلة ما هو حال فيه . فاذاً لما كان الله علة بعض الاشياء وكان باعتبار طبيعته متعقلاً، كان ان شبه مألوفه موجود فيه بهيئة معقولة . وما هو في غيره بهيئة معقولة فهو معقول عنده . فاذاً الله يعقل في نفسه ما سواه من الاشياء .

٣ ايضاً لان كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة فانه يعرف جميع ما يصدق قوله على ذلك الشيء، وجميع ما يوجد لذلك الشيء باعتبار طبيعته . ويصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة لجميع ما سواه (١) فاذاً لما كان الله يعرف ذاته اكمل معرفة

لان الوجود الذي لها في ذاته انما هو نفس وجوده، وبلا كان الله لا يعرف سوى وجود نفسه بل انسه يعرف تلك الاشياء ايضاً بحسب الوجود الذي لكل واحد منها في ذاته . وكذلك من جهة ان ذات الله هي مثال لكل فرد من افرادها وتمثل جميع ما لتلك الافراد مع وجودها الجزئي الفردي فيكون تعدد تلك الافراد المعلولة ليس قائماً من جهة مثالها بل من جهة نفسها ووجودها الخارج وكل هذا جليل قافيه .

(١) قوله يصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة لما سواه لا

لزم ان يعرف انه علة، وهذا (اي معرفة كونه علة) لا يتم له الا اذا عرف ان المألول منابر له ضرباً من المعرفة، اذ ليس شئ يكون علة لذاته. فاذاً الله يعرف الاغيار أى ما سواه.

واذا جمعنا معاً هاتين النتيجةين اتضح ان الله يعرف ذاته معرفة ما هو معروف أولاً وبالذات، واما الاشياء غيره فانه يعرفها كأنها مشاهدة في ذاته. وقد صرح ديونيسيوس بهذه الحقيقة في ف ٧ من كتابه في الاسماء الالهية حيث قال: «ان الله لا يستطلع باطن افراد الاشياء بالمشاهدة وانما يعرفها بحسب تضمينها في العلة» وقال «بعيد ذلك»: «ان الحكمة الالهية بمعرفة ذاتها تعرف غيرها. ويشبه ان الكتاب المقدس يقوم شاهداً لهذه الحقيقة اذ يقال في عدد ٢٠ من مز ١٠١ انه قطع من علو قدسه (الآية) كأنه يري الاشياء من علو قدسه.

يبدو به ان طبيعته تعالى من شأنه ان تكون المبدأ القريب انمله في الخارج والآن يجب ان يفعل بالضرورة الطبيعية وهذا سوف ترى نقضه. وانما مراده ان الطبيعة الالهية هي المبدأ البعيد انمله، والمبدأ القريب لعله انما هو عقله فانتبه الى هذا.

الفصل الخمسون

في ان الله يعرف جميع الاشياء. معرفة خاصة (١)

(خلاصة تيز. م ١١ ف ١٦)

ولان البعض قالوا ان الله ليس له من المعرفة بالاشياء الا معرفة كلية كأن يعرفها من حيث هي موجودات لكونه

(١) بعد ان تكلم في الفصل السابق عن موضوع معرفة الله الصوري الثابتي من حيث هو في ذاته، انتقل للبحث عن معرفة الله لهذا الموضوع كيف نكون، فذكر أولاً مذهب بعض الفلاسفة الذين زعموا ان الله يعرف الاشياء، وجزئياتها من حيث كلية، اي معرفة كلية، وهذا راي قد نسب ابن رشد والتزالي لابن سينا توركا عليه باستعماله هذه العبارة «فيكون الله مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية» (ف ١٥ مقالة ٢ من الالهيات في النجاة) ورائعها على ذلك القديس توما الاكويني نفسه وغيره من الفلاسفة المتأخرين ولعل هؤلاء جازوا الارلين ثقة منهم بصدق قولها، لانها كانت ماضية لابن سينا ومطالعين طلع تعليمه او لحجة اخرى لا نعلمها. على اننا في خاتمة ترجمتنا للاتينية لالهيات النجاة لابن سينا قد عقدنا فصلاً بيتاً فيه انه قد يرجح انه ليس ذلك راي ابن سينا وان عبارته التي اخذ بها ابن رشد والتزالي لا يراد بها المعرفة الكلية للتعارف استعمالها بين الفلاسفة والتي تقتضي معها المعرفة الخاصة بالاشياء. وانما فعل ذلك التزالي وابن رشد توركا منها على ابن سينا كما هو شأنها بعض الاحايين. فان شئت راجع مقالتنا للاتينية في المحل المذكور، وهذا على طريق الاستطراد. ثم ذكر الماكن رأيه وهو الصحيح والمجمع عليه وهو هذا: ان معرفة الله للاشياء جميعاً ليست تنحصر في معرفة ما يحمد عليها من المحسولات العمومية لان هذه هي المعرفة بالمعوم

يعرف طبيعة الوجود بمعرفة ذاته بقي علينا ان نبين ان الله يعرف جميع الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله. وهذا اذا هو معرفة الاشياء بمقائنها الخاصة.

١ وبياناً لذلك فلنفترض أن كون الله علة كل موجود قد وضع لك بعض الوضوح بما سلف بيانه وسنزيد ذلك ايضاً في فصل ١٥ من كتابنا الثاني من هذا المؤلف، فاذا كان الامر كذلك فان يمكن ان يكون في شيء من الاشياء شيء لا يكون معلولاً له تعالى بطريق المباشرة او التسبب. وكل علة اذا عرفت فيعرف معلولها. فاذا كل ما هو موجود في شيء ايّا كان ذلك الشيء انما يكون معروفاً اذا عرف الله وعرف جميع ما بين الله وبين ذلك الشيء من العلل الواسطة.

والله يعرف نفسه وجميع العلل الواسطة بينه وبين كل شيء من الاشياء ايّا كان. اما كونه تعالى يعرف نفسه معرفة كاملة فقد قدمنا بيانه في ف ٤٧. واذا عرف نفسه فيعرف ايضاً كل ما

وانما تتناول مشتركة جميع التصول المددية اي الفردية الشخصية التي يتميز بها افراد الموجودات بعضها عن بعض، اعني ان معرفته بها تستوفي جميع ما لاقرادها من الخاصيات التي يختص بها فرد عن فرد. وهذا اذا تعريف للمعرفة الخاصة المجمع عليه. والاساس الذي تنبني عليه البراهين المدرجة في هذا الفصل انما هو على ما يظهر لنا هذا وهو: ان الله هو العلة للامعة الاولى ليس فقط بشكل موجود جسدي او نوعي بل لكل موجود فردي متشخص. ولكنه علة جميع ذلك بمقله، والعلة التي تمقل بالمثل تعرف بالضرورة جميع ما هو في معارفها ويختص به. فاذا ...

هو صادر عنه مباشرة. واذا عرف هذا فانه يعرف ما يوجد عنه تسبباً وبواسطته، وهكذا هلمّ جراً بحيث تتمتع معرفة الى جميع العلل المتوسطة حتى العلل الاخير. فاذا الله يعرف كل ما هو موجود في الشيء، ومعرفة الشيء معرفة كاملة وخاصة، انما هي معرفته بجميع ما فيه من العموم والخصوص. فاذا الله يعرف الاشياء من حيث يتأثر بعضها عن بعض.

٢ وايضاً كل من يفعل بالمقل فانه يعرف الشيء الذي يفعله بحقيقته الخاصة، لان معرفة الصانع تتبين للمصنوع صورته (١) والله علة الاشياء بالمقل لأن وجوده عين تمقله. وكل شيء انما يفعل من حيث هو بالفعل. فاذا الله يعرف معلوله معرفة خاصة من حيث يتميز عما سواه من المعلولات.

٣ وايضاً يستحيل ان يكون تأخر الاشياء حاصلاً بطريق الاتفاق، لانه جار على نظام مطرد مقدر. فاذا لا بد من ان يكون التأخر بين الاشياء ناشئاً عن قصد من علة ما، ولا يصح ان يكون عن قصد علة فاعلة بدافع ضرورة الطبيعة لان الطبيعة

(١) لان كون فاعل ينمل بالمقل ليس يدل على معنى آخر سوى انه يعطي مفعوله صورة هي طبق الصورة المثالية التي في مقله، كما تبضح لك من مثل التبعات الذي ينتش على الزخام الصورة المثالية التي يتصورها. ومن ثم يكون الفاعل عارفاً لمفعوله لانه يعطيه صورته. فان كان كل ما هو المأمول وما هو له اثر حاصلاً من الفاعل بالمقل، لزم بالضرورة ان يكون الفاعل عارفاً لمفعوله بحقيقته الخاصة وبجميع ما هو له، ويختص به عما سواه، لانه اثر معرفة الفاعل.

إذا يتعين انصباها على واحد فقط فيمتنع والحالة هذه ان يكون قصد الفاعل بضرورة الطبيعة منصرفاً الى عدة أشياء من حيث يتأخذ بعضها عن بعض (١). ففي اذا ان التأخذ بين الأشياء إنما ينشأ عن قصد عدة عارفة (٢). ومن خصائص العقل على ما يظهر ان يعتبر التأخذ بين الأشياء، ولهذا قال انكسغوراس (Anaxagoras) على ما رواه اريسطو (في ف ١٥ من الطبع) ان مبدأ التأخذ هو العقل.

ثم التأخذ العام بين الأشياء لا يمكن صدوره عن قصد عدة من العلل الثانوية، لان هذه العلل باجمها داخله في جملة المعلولات المتأثرة بينها. فاذاً قصد تمييز جميع الأشياء بعضها عن بعض لا

(١) يبين الفاعل بالعقل والفاعل بالطبيعة وجه محرم ووجه خصوص، فوجه العموم ان كلاً من الاثنين يمكنه ان يقصد أشياء كثيرة بفعله. ووجه الخصوص ان الفاعل بالطبيعة لا يمكنه ان يقصد بالقصد الاول تلك الكثرة من حيث هي كثرة، أي من حيث كل واحد من افراد الكثرة له حقيقة الخاصة ويتفرد بصمات يخص بها عما سواه، بل من حيث تلك الكثرة يربطها جامع واحد، وهذا الواحد يكون مقصوداً بالقصد، واما ما سواه مما هو مشروط بضرورة حصوله، فإما يكون مقصوداً من الطبيعة بالقصد الثاني وقباً، وبخلاف ذلك الفاعل بالمثل، فإنه يمكنه ان يقصد الكثرة من حيث هي، أي انه يقصد تلك الكثرة ايضاً، ووجهاً قصده الى كل واحد واحد منها من جهة تأثره عما سواه، وهذا دقيق فانه (عن الشارح).

(٢) لان الأدلة الناقلة ان كانت لا تعرف الأشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض لا يمكنها ان تقصد تأثرها متأثرة لان القصد تابع للمعرفة ولهذا كان العقل مبدأ التأخذ (من الشارح)

يصح حصوله الا عن العلة الاولى التي تتميز بذاتها عن جميع الاغيار. فاذاً الله يعرف الأشياء من حيث هي متأثرة بينها. و أيضاً كل ما يعرفه الله فإنما يعرفه معرفة بالثمة غاية الكمال، فان كل كمال إنما موجود فيه تعالى وجوده في ما هو كامل بالكمال المطلق. وقد قدمنا بيان ذلك في (ف ٢٨). وما لا يعرف الا بالعموم أي معرفة كلية فقط، فإنه لا يعرف معرفة كاملة لجهاة ما في ذلك الشيء، مما هو من اخص خصوصياته، واعني به الكالات الاخيرة التي يتكامل بها وجوده الخصوصي. ولهذا فان المعرفة بالشيء اذا كانت هذه صفتها فإلّا بها ان تكون معرفة بالقوة من ان تكون معرفة بالفعل (١). فاذاً لو كان الله

(١) كون ما يعرف بالعموم لا يعرف الا معرفة ناقصة وبالقوة دليله على ما قاله التارح، ان معرفة الشيء في العموم تتم على وجهين: اولها معرفة ذلك العموم من حيث عمومه، أي مع قطع النظر عن حركات المطوية تحته كما لو فهمت الحيوان من حيث هو كذلك، أي من حيث هو جوهر متفلس حساس، فيصح حينئذ القول اني بعرفتي الحيوان اعرف الانسان المدرج تحت تناوله، ضرباً من المعرفة لدخوله بالقوة في معنى الحيوان.

والوجه الثاني ان اعرف العموم مع اطلاقي على جزئياته اب اعرف مثلاً ان الانسان حيوان وعلى كلا الوجهين تكون معرفتي للشيء في العموم معرفة لانني في كلا الحالتين لا اعرف الانسان بجميع ما يتميز به عن غيره من البشر لا من البهائم ولا ما يتقوم به وجوده الخاص الفردي. واربضاً معرفتي بالانسان على كلا الوجهين تكون معرفة بالقوة، اما على الوجه الاول فلانني لا اعرف الانسان الا لانتوانه بالقوة تحت شمول اسم الحيوان وهي معرفة بالقوة مطلقاً. واما على الوجه الثاني فلانني وان عرفت الانسان بالمثل لاني عرفت ما يتميز

بمعرفة ذاته لا يعرف الاشياء . المعرفة الكلية للزم عنه ان الله انما يستجد معرفتها الخاصة من الاشياء .

وهـ ايضاً ان الذي يعرف طبيعة ما فانه يعرف اعراض تلك الطبيعة الملازمة لها بالذات والاعراض الملازمة بالذات للموجود من حيث هو موجود هما الواحد والكثير كما ثبت ذلك في (ف ٣ و ٤) من كتاب الالهيات . فاذاً ان كان الله بمعرفة ذاته يعرف جميع الاشياء . معرفة كلية لزم ان يعرف الكثرة . والكثرة تمتنع تعقلها من دون تعقل التمايز .

فاذاً الله يعرف الاشياء من حيث هي متمايزة بينها .

٦ ايضاً ان كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة فانه يعرف ما يمكن لتلك الطبيعة ان تكون عليه من الاحوال (١)

به عن السبعة لصحة حل الناطق عليه . فيبقى علي مع ذلك معرفة الفصل الذي يتميز به عما سواه من افراد الناس . ومثل هذه المعرفة يسوونها معرفة بالقرّة من وجه ما . فاذاً . . .

(١) يجب ان تعلم ان الطبيعة الكلية تعتبر من وجوه . من حيث هي كل ذاتي ، اي من حيث كل له ذات وطبيعة متشعبة عما سواها من الطابع الكلية ، كالحيوان مثلاً اذا اعتبر من جهة انه جوهر حي حساس ، ثم من جهة انها كل كلي اي حار في نفسه بالقوة كثيرين يشتركون فيه وهذا معنى الكلي فيها . فان اعتبرت بالذات الاولى معرفتها معرفة كاملة لا تقتضي معرفة كل حال من احوال الوجود التي يمكن للأفراد المشتركة فيها ان تكون عليها ، بل يكفي لكلال معرفتها كل ما هو داخِل في حدها وما يلزم عن ماهيتها الخاصة . ولما ان اعتبرت بتماها الذاتي فلا تحمل معرفتها الكاملة بمعرفة ما ذكرنا بل ينبغي ان تعرف كل فصولها

كالذي يعرف طبيعة البياض مثلاً فانه يعرف انها قابلة للتشدد والنقص . والحال ان اختلاف مراتب الموجودات متوقف القوام على اختلاف حالاتها في الوجود . فاذاً ان كان الله بمعرفة ذاته يعرف طبيعة الموجود الكلية ، لا معرفة ناقصة لتزهد عن كل نقص كما اثبتناه (ف ٢٨) فيجب ان يعرف جميع مراتب الموجودات وهكذا يكون له معرفة خاصة بجميع ما سواه من الاشياء . و٧ ايضاً كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة فانه يعرف كل هو متضمن في ذلك الشيء . والله يعرف ذاته معرفة كاملة . فانه يعرف كل ما هو فيه من جهة قدرته الفعالة . وكل الاشياء باعتبار صورها الخاصة بها انما هي موجودة فيه تعالى باعتبار قدرته الفعالة لانه مبدأ كل موجود . فاذاً الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة .

٨ ايضاً من يعرف طبيعة ما فانه يعرف انها هل هي قابلة للمشاركة فيها . فان من يجهل مثلاً كون طبيعة الحيوان مشتركة فيها بين كثيرين فلا يعرف تلك الطبيعة معرفة كاملة . وطبيعتها التي تنحصر في افرادها ، على ان افرادها هي اجزائها من حيث هي كما ان كل الاشياء التي تدخل في حدها هي اجزائها من جهة انها ذاتي . فقول القديس توما « كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة » به المعرفة الكاملة لتلك الطبيعة باعتبارها المذكورين لا باعتبارها الاول والا ورد عليه ان التافيسيقي يعرف طبيعة الوجود الكلية معرفة كاملة الموجود هو الموضوع الصدوري لعالم الالهيات ، ومع ذلك فانه لا يعرف الاحوال التي يمكن لطبيعة الموجود ان تكون عليه (من الشارح) .

من رس عبر): وما من خليفة مستقرة امامه بل كل شيء عار
مكتشف الباطن لعينه وله تؤدي الحساب :

الفصل الحادي والخمسون

في الاسباب الداعية الى البحث عن ان كثرة المقولات
كيف توجد في عقل الله (١)

وحذراً من ان تكون كثرة المقولات موجبة تركيباً
في عقل الله تعين البحث عن هذه المقولات كيف تكون
كثيرة فنقول :

١ لا يجوز ان نفهم بهذه الكثرة هذا المعنى وهو : ان
المقولات المتعددة لها في الله وجود متميز ومباين لانها ، اي هذه
المقولات ، اما ان تكون هي وذات الله شيئاً واحداً ، وحينئذ

(١) ان القديس توما في هذا الفصل وفي التاليسين يعتمد بيان كيفية
وجود كثرة المقولات بعقل الله ، وأولاً على اي وجه يتنوع وجودها في
عقل الله ، وثانياً على اي وجه هي موجودة في عقله من دون الحجاب تكثر
فيه . اما اوجه امتناع وجودها في عقل الله ثلاثة : اولاً ان يفرض ان لكثرتها
في عقل الله وجوداً متميزاً ومبايناً ، وثانياً ان تفرض تلك المقولات موجودة
قائمة بذاتها ومعقولة بالفضل والله يخلقها . وهذا مذهب افلاطون القائل بوجود
التصورات القائمة بذاتها . والثالث ان يفرض تلك المقولات الكثيرة وجودها في
عقل مخلوق فيدرك الله بها ، فالقديس يبطال هذه المذاهب الفاسدة في هذين
التصليين ويشرح في ف ٥٣ كيفية وجودها في عقله تعالى .

الله مشترك فيها بطريق الشبه (١) . فالله يعرف اذاً بكم وجه من
الوجوه يجب لشيء ان يكون مشابهاً لذاته . ولكن السبب في
ان صور الاشياء مختلفة اتما هو لان الاشياء تمثل ذات الله على
انحاء مختلفة ، ولهذا ترى الفيلسوف في (ف ١٠) من كتاب ١ في
الطبيع) يستبي الصورة الطبيعية شيئاً اشياء . فاذاً المعرفة التي
لله بالاشياء اتما هي معرفة لها بسورها الخاصة .

و٩ ايضاً في عرف الناس واصحاب المعرفة ان معرفة
الاشياء هي كمعرفتها من حيث هي مع كثرتها متمايزة بينها .
فاذاً ان كان الله لا يعرف الاشياء بما لها من التمايز بينها فينتج
انه اجهل الجلاء ، على راي الذين كانوا يقولون انه تعالى لا يعرف
الخصومة التي يعرفها الجميع ، وهذا امر قد اعتبره الفيلسوف محالاً
(ف ١٠ كتاب ١ في النفس) و (ف ١٥ كتاب ٣ في علم ما
وراء الطبيعة) .

ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الكتب المقدسة
القانونية فانه يقال في (عدد ٣١ من ف ١ سفر التكوين) : وراى
الله جميع ما صنعه فاذاً هو حسن جداً . وورد في عدد ١٣ ف ٤
(١) قال « من طريق الشبه » لتفرقة بين الاشتراك في الطبيعة الكلية
والاشتراك في الطبيعة الالهية . فان الطبيعة الكلية اتما الاشتراك فيها قائم
بصدقها بمحققتها الواحدة على كثيرين مع اختلاف ظروف الوجود في
الكثيرين . واما الاشتراك في الطبيعة الالهية فيستحيل ان يكون على هذا
الوجه لانه قائم بان الاشياء تشترك في شبه ناقص من كماله لان كل كمال
في الاشياء اتما هو شبه مستفاد من الوجود الالهي .

يجب وضع كثرة في الله (١) وهذا امر قدما نقضه ببراهين كثيرة في الفصول ١٨ و ٢٠ و ٤٢ . وإما ان تكون تلك المتعلقات المتعددة طارئة على الله وحيداً يكون في الله عرض ماء وهذا قد بينا استحالة في ما سلف ف ٣٣ .

و ٢٠ كذلك لا يجوز ان تنزل مثل هذه المعقولات منزلة صور معقولة قائمة بذاتها كما ينزلها افلاطون الذي تلافياً للمحدورات المذكورة على ما يظهر ، قد وضع التصورات المفارقة ، وذلك لان صور الاشياء الطبيعية يمتنع عليها ان توجد من دون المادة ، اذ لا تعقل بمزمل عن المادة . ثم ولو ازلنا هذه الصور المذكورة قائمة بذاتها لن يكون ذلك حجة كافية للقول بان الله يعقل الكثرة ، لان هذه الصور ينزل كونها موجودة في الخارج عن ذات الله . وعليه فان كان لا يمكن بدونها ان يدرك كثرة الاشياء مع ان ادراكها مشروط ضرورة لكمال عقله ، لزم حينئذ ان يكون كمال عقله (٢) فكمال وجوده الذي هو نفس تعقله متوقفاً على

(١) لان نسبتها الى ذات الله تكون كخسبة الاجزاء الذاتية له ، وذلك لانها ان كان وجودها في الله وجوداً ممتازاً عن ذاته كانت نسبتها الى ذات الله نسبة اجزاء ذاتية فكانت ذات الله مركبة من اجزاء ذاتية .

(٢) لم يقل ان معرفة كثرة الاشياء يتوقف عليها كمال تعقل الله ، بل انها مشروطة بالكمال . وبين ما يتوقف عليه الشيء وبين ما هو مشروط له فرق . فان كمال تعقل الله انما يتوقف على كمال موضوعه الاول والاهيل الذي هو ذاته ، كما تبين لك فيما سلف ، اذ ان كل قوتنا العبرة في كمال انماها لموضوعها الاول . ولكن هذا لا يمنع صدق هذا القول

شيء آخر سواء وهذا قد قدما نقضه في ف ٤٦ .

و ٣٠ ايضاً لما كان كل ما هو خارج عن ذات الله معلولاً له ، كما سنبين ذلك في ف ١٥ ك ٢ . كان لا بد من ان الصور المذكورة ، ان كانت خارجة عنه تعالى ، تكون معلولة له . والله علة الاشياء بالفعل كما سوف تري (في ف ٢٣ و ٢٤ ك ٢) . فاذاً كون الله يعقل مثل هذه المعقولات يشترط تقدمه بالطبع على كون تلك الاشياء موجودة . فاذاً ليس يعقل الله الكثرة من

وهو ان معرفة الكثرة مشروطة لكمال تعقله تعالى اذ انه يشترط لكمال معرفته ان يعقل لا ذاته فقط بل ان يعقل ايضاً انها علة الاشياء . ومعرفة العلة يشترط في كمالها ان تتناول معرفة العلول الصادرة عنها . وان لم يحلح لاح بان يقول : ان كان الله يعقل تلك الاشياء الكثيرة باها من الوجود في الطبيعة فلا يمكن ان يوجد او يتصور تعقله من دون تلك الاشياء . وهي خارجة عنه . فاذاً من الضرورة ان يتوقف كمال تعقله على شيء خارج عنه . فتجب ان المناظرة واقعة في عبارة « باها من الوجود » فانه ان كانت الباء في « باها » بواسطة او الالة فيلزم الافتراض . وان كانت بمعنى « مع » لا يلزم الافتراض بل يسقط . لان تلك الاشياء المجردة القائمة بذاتها كما وهم افلاطون ، لا يعقلها الله بذاتها ومن حيث الوجود الذي لها في الطبيعة ، والا كانت معقولة له اولاً وبالأذن مع توقف كمال معرفته عليها . وذلك نقص وليس فيه تعالى نقص ، ولكنه يعقلها في ذاته مع ما لها من الوجود في الخارج ، فتكون معقولة عنده ثانياً وبطريق التبعية . ولما كان الوجود الذي لها في ذاته هو عين ذاته تعالى ، كان قولنا ان معرفة تلك الاشياء مشروطة لكمال معرفته في حكم قولنا ان معرفة ذات الله من حيث هي مثال لتلك المعقولات مشروطة لكمال معرفته وكذا لا تكون معرفة الله متوقفة على شيء خارج عنه تعالى .

بمجرد كون المعقولات الكثيرة موجودة في الخارج عنه .

و ٤٠ ايضاً المعقول بالفعل انما هو العقل بالفعل ، كما ان المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل ، وعند اعتبار المعقول منفصلاً او ممتازاً عن العقل ، يكون كلاهما بالقوة ، كما يظهر من الحس ، اذ ليس البصر مبصراً بالفعل ولا المرئي مرئياً بالفعل الا عندما يحضر شبح المبصر فيصوره حتى يصير البصر والمبصر شيئاً واحداً . فاذاً لو كانت معقولات الله في خارج عقله للزم ان عقل الله يكون بالقوة وكذلك معقولاته (١) ، فيكون مفتقراً والحالة هذه الى شي آخر يخرج به الى الفعل وهذا محال ، لان ذلك الآخر يكون متقدماً عليه تعالى .
و ٥٠ ايضاً لا بد وان يكون المعقول موجوداً في العاقل . فاذاً وضع صور الاشياء الموجودة بذاتها في الخارج عن الله لا يكفي لان يعقل الله كثرة الاشياء ، بل يجب ان تكون في عقل الله نفسه .

الفصل الثاني والخمسون

في الاسباب التي توجب كون كثرة تلك الماولات ليست في غير عقل الله

الحجج المتقدمة تثبت ايضاً عدم جواز القول بان كثرة المتعقلات المذكورة قد يمكن ان يوجد في عقل آخر غير عقل الله ، سواء كان ذلك العقل نفس او عقل ملك وذلك :

(١) تبني بالقوة بالقياس الى غفله .

١٠ لان العقل الالهي يكون حينئذ باعتبار فعل من افعاله متعلقاً بعقل متأخر عنه وهذا ايضاً محال .

لانه كما ان الاشياء القائمة بذاتها مقسبة عن الله فكذلك ما يوجد في تلك الاشياء (١) . وعليه فلكي يحصل وجود التعقلات المذكورة في عقل من تلك المعقول المتأخرة يشترط ضرورة سبق تعقل الله لها ، لان تعقل الله انما هو ما هو به علة الاشياء .

ثم لانه يلزم عن ذلك ايضاً ان عقل الله يكون بالقوة لعدم اتحاد معقولاته به .

و ٢٠ ايضاً كما ان كل شي له وجوده الخاص به كذلك له فعله الخاص به . فاذاً يستحيل ان الشيء الذي ينتهي به عقل ما لفعل التعقل ينتج به عقل آخر ذلك الفعل التعقلي ، بل الذي ينتج فعل التعقل انما هو العقل الذي حصل عنده التهيؤ له ، كما ان كل شي انما يقوم بذاته لا بذات غيره . فاذاً من مجرد ان متعقلات كثيرة موجودة في عقل من المعقول الثانية لا يجوز ان يستحصل ان العقل الاول يعرف الكثرة .

(١) قوله « ما يوجد في الاشياء » كما في النسخة القديمة يرد لمعتين وكلاهما صحيح . الاول « ما يصدر عن تلك الاشياء القائمة بذاتها » وهي تصورات افلاطون فلان الله علما يعرف ما يوجد عندها . والثاني وجودها في المعقول المتأخرة الذي هو وجه من وجوه وجودها ، والله سبب وجودها فيعرفه ويعرف كل اضافاته ايضاً . واما في النسخة الجديدة النسخة فقص العبارة هكذا « كما ان الله هو علة الاشياء القائمة بذاتها فكذلك هو علة الاشياء الموجودة والقائمة بنورها » وكلا القولين يعني .

الفصل الثالث والخمسون

في ان كثرة المعقولات كيف توجد في الله (١)

واما الاشكال المتقدم فيسهل عليك حله اذا دقت النظر في الاشياء المعقولة كيف توجد في العقل :
فلكي تتدرج بقدر الطاقة من معرفتنا عقلاً الى معرفة عقل الله يجب ان نعتبر ما يلي .

١ ان الشيء الخارج المعقول عندما ليس يوجد في عقلاً بحسب طبيعته الخاصة ، وانما لا بد من ان يحضر لعقلنا مثاله الذي يصير العقل به بالفعل ، حتى اذا صار العقل بالفعل بهذا المثال فانه يدرك بهذا المثال نفس الشيء ادراكه له بصورته الخاصة ، ولكن لا بمعنى ان تعقله في حد ذاته يكون فعلاً متمدياً ومتجاوزاً الى الشيء المعقول ، كتعدي التسخين الى المتسخن ، ولكنه يبقى مستقراً في نفس العاقل من حيث ماله من النسبة الاضافية الى الشيء المعقول ، وذلك لان المثال المذكور الذي هو مبدأ الفعل التعقلي وبنزلة صورة له انما هو شبه الشيء ومثاله .

٢ وايضاً يجب ان نعتبر فوق ذلك ان العقل اذا تصور بمثال الشيء (اي اذا حل فيه مثال الشيء ، حاول الصورة) فهو عندما يعقل انما يوجد في نفسه معنى ما من معاني الشيء المعقول

(١) ترجمة هذا النص في النسخة الجديدة هو هذا : في حل الاشكال المتقدم ، ويوضح لي ان هذا اسبب بالقام لان المات ينتج الفصل بهذه العبارة .

وهذا المعنى انما هو نفس حقيقة الشيء المدلول عليها بجمده .
وهذا امر لا بد منه ضرورة أن العقل انما يدرك الشيء الحاضر والغائب على وجه سوي ، وبهذا يتوافق كل من المتخيلة والعقل ، الا أن للعقل فوق ذلك ان يدرك الشيء منتزِعاً عن الشرائط المادية التي لا يتحقق له وجود في الطبيعة بدونها .
ولكن هذا لا يمكن ان يتم للعقل ما لم يوجد في نفسه المعنى الذي ذكرناه . ولما كان هذا المعنى المعقول كأنه حد يفعل التعقل ، كان انه شيء آخر غير الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل والتي يجب تنزيلها منزلة مبدأ الفعل العقلي ، وان كان كل من المعنى والصورة مثال الشيء المعقول وشبهه . وذلك لانه من كون المثال المعقول الذي هو صورة العقل ومبدأ للفعل التعقلي شبه الشيء الخارج ، ينتج أن العقل يوجد في نفسه معنى مشابهاً لذلك الشيء ، لانه كيفاً يكن شيء . فانه يفعل بحسبه . ثم من ان المعنى المعقول مائل للشيء . يتحصل ان العقل عندما يوجد في نفسه مثل هذا المعنى انما يدرك ذلك الشيء بعينه .

وليس كذلك شأن العقل الالهي فانه لا يعقل بصورة اخرى غير ذاته ، كما سبق بياحه في (ف ٤٦) ولكن ذاته مع ذلك انما هي شبه جميع الاشياء ومثالها ، فعلى هذا ينتج اذاً أن تصور العقل الالهي الذي يعقل به ذاته والذي هو كونه ، لا يكون فقط شبه الله المعقول نفسه بل يكون ايضاً شبه جميع ما الذات الالهية هي شبهه ومثاله . فيمكن اذاً والحالة هذه ان يكون

الله عاقلاً لاشياء كثيرة بصورة معقولة واحدة هي ذاته وبمعنى
معقول واحد هي كلته الالهية (١) .

الفصل الرابع والخمسون

في ان ذات الله مع اتها واحدة كيف تكون شياً خاصاً
لجميع المتعلقات وحقيقتها (٢)

١ ولكن قد يلوح ايضاً للبعض أنه يصعب او يمتنع ان

(١) اعلم ان قوله «كلمته الالهية» لا يريد به الكلمة الذي هو الاقنوم
الثاني من الاقانيم الالهية، لانه لم يكن قد اجري ذكر التالوث ولا المقام
يقضي ذلك لانه يجادل الفلاسفة الذين لا يعتقدون بالتالوث . وانما المراد
بكلمة الله انما هو ما يقع عليه فصل العقل مباشرة سواء كان هذا شيئاً
متاراً عن الشيء المعقول او هو نفس الشيء المعقول من حيث هو «معقول»
(عن الشارح) .

(٢) لما كان ما بينه الماتن القديس في الفصل السابق من ان العقولات
الكثيرة كيف توجد في عقل الله من دون ان توجد فيه كثرة ، مسألة
شديدة الاعتناء ، تعمد في هذا الفصل ايضاحها بجسلي بيان . فصدر فصله
بذكر الاعتراضات ، كما هو شأنه في كل تأليف ثم اورد حلها . ومهد فهم
حلها بثلاث مقدمات . واستنتج منها أولاً ان عقل الله يعقل ذاته التي
هي كلمة بالكمال المطلق ، اي مسترفة لجميع ما يصدق عليه اسم الكمال .
فيمكنه اذاً ان يتبرها شيئاً وبشألاً بل حقيقة خاصة لكل فرد من افراد
الاشياء . وعليه فانه يعرف افرادها معرفة خاصة . ثم بين ثانياً ان حقائق
جميع الاشياء الموجودة في عقل الله ليست متعددة ومتباينة فيه الا تعدداً
ومتبايناً اعتباريين . وانما التأثير بين تلك الحقائق او تعددها الحقيقي قائم هو

شيئاً واحداً بسيطاً كما هي ذات الله يكون هو نفسه الحقيقة
الخاصة او الشبه لخاصتين ، وذلك لانه لما كان تمايز الاشياء المختلفة
بينها انما هو مسبب عن الصور الخاصة ، كان من الضرورة ان
ما هو مشابه لشيء باعتبار صورته الخاصة ، يوجد مابيناً للآخر .
اذا اعتبرنا ان تلك الاشياء المختلفة لها امر جامع تشترك فيه ،
فلا مانع من ان يكون بينها تشابه واحد كما يتشابه الحمار
والانسان من حيث انهما حيوانان . فيلزم عن ذلك ان الله
ليس له معرفة خاصة بالاشياء بل معرفة عامة ، لان فصل المعرفة
يكون على نحو ما يكون شبه الشيء المعروف موجوداً في العارف ،
كما ان التسخين يكون على شاكلة الحرارة ، لان شبه المعروف انما
هو في العارف كالصورة التي يفعل بها المعرفة . فاذاً ان كان الله
يعرف الاشياء الكثيرة معرفة خاصة ، فيجب ان يكون الله نفسه
الحقيقة الخاصة لكل فرد منها

واما كيف يكون هذا ؟ فمسئلة ينبغي علينا التفحص
عنها فنقول : أولاً ان صور الاشياء وحدودها التي تعينها انما
تتأثر بالمادي الصوري من جهة الاشياء نفسها ، لان عقل الله لا يعقل ذاته على
انها مثال خاص او حقيقة خاصة لكل فرد من افراد تلك الكثرة الا
عند تعقله ايها ، مع ما لتلك الاشياء من نسب المشابهة لها واختلاف وجوه
تلك المشابهة ، وعليه فلا تكون الكثرة لازمة لذات الله الواحدة التي هي
مثال واحد مستحضر في ذاته لجميع كالات الاشياء استحضاراً على وجه
الكمال لا على وجه التركيب ، كما سوف ترى ، وانما الكثرة تنسب لتلك
الذات الالهية لان الاشياء نفسها كثيرة وجوه المشابهة لها ومختلفة .

هي على ما قاله الفيلسوف (فص ١٠ ك ٨ من الالحيات) اشبه بالاعداد، فان الاعداد حكمها انه اذا زدت عليها واحدا او اسقطت واحدا فيتغير نوع العدد كما يظهر في العدد الثاني والثلاثي. والمحدود حكمها كذلك، فانك اذا زدت فصلاً عليها او رفعت فصلاً، فيتغير نوعها. فان الجوهر الحساس يتغير نوعه بزيادة الناطق او اللاناطق. واما الاشياء التي تشمل في ذاتها اموراً كثيرة (شمول الكمال) فشأن العقل فيها غير شأن الطبيعة، فان الاشياء التي يشترط اجتماعها لوجود شي. ما، فطبيعة ذلك الشي. لا تطبق انفصالها، فلا تسلم طبيعة الحيوان مثلاً اذا رفعت النفس من البدن. وبخلافه العقل، فان الاشياء التي تكون مجتمعة في الوجود، فقد يمكن للعقل ان يفصل بينها ويبرها على حدة وعلى وجه الانفراد متى كان الواحد منها غير داخل في حقيقة الآخر (١) وعليه فيمكنه ان يعتبر في العدد الثلاثي العدد الثاني فقط، وفي الحيوان الناطق ما هو حساس فقط، ولهذا كان للعقل ان يتخذ ما هو مشتمل على كثيرين بمثابة شبه خاص او حقيقة خاصة للكثيرين، اذ يدرك بعضها دون البعض الآخر، فيمكنه ان يتخذ عدد العشرة مثلاً باسقاط واحد منه حقيقة خاصة بعدد التسعة (٢) وايضاً

(١) اذ لا يمكن ان يفهم شي. ما لم يفهم ما هو دائل في حقيقة

وحدته .

(٢) وذلك لان العقل اذا اعتبر العدد العشاري مع ما له من الكمال مسقطاً منه الوحدة الاخيرة، فيكون قد اعتبر نوعاً اخر من العدد وهو العدد

حقيقة خاصة لافراد الاعداد المتدرجة تحته وكذلك الامر في الانسان اذ للعقل ان يتخذ مثلاً خاصاً للحيوان غير الناطق من حيث هو كذلك، ولافراد انواعه، بشرط ان لا يزيد عليه فصولاً وجودية (١). ولهذا قال واحد من الفلاسفة اسمه اقليدس: ان ما هو اشرف في الموجودات انما هو مثال لما هو اقل شرفاً منها. واما الذات الالهية فانها تشمل في ذاتها على اشراف جميع الموجودات، لا على وجه التركيب بل على وجه الكمال، كما سبق بيانه في (ف ٣١). وكل صورة خاصة كانت او عامة، فهي من حيث تضع شيئاً، كمال من الكمالات، ولا تتضمن نقصاً الا من حيث

التسامي، اذ العدد التسامي ليس شيئاً آخر غير عدد الشرة الا واحداً. وعليه فيكون تعقله العدد العشاري مسقطاً منه ولحد حقيقة خاصة للعدد التسامي. وكذا قل في الانسان .

(١) اشار بهذا القيد الاخير الى ان الحيوان غير الناطق لا يقوم نوعه بنصل «غير الناطق»، لانه فصل سلبي. والالات لا تتوهم بالفصول السالبة بل بالنصول الوضعية، اي التي تضع شيئاً زائداً على الجنس. فيكون قول لاثان «العقل ان يتخذ الحيوان الناطق حقيقة خاصة للحيوان غير الناطق الخ» معناه ان العقل ان اعتبر في الانسان طبيعة الحس خالية من النطق فقط فلا يكون تعقله هذا حقيقة خاصة للحيوان غير الناطق، لتوقف نوع هذا، لا على سلب النطق فقط، بل على فصل وجودي وصفي. وانما يكون اعتباره ذلك حقيقة خصوصية للحيوان بعمامة المطلق، اذ الحيوان بهذا الاعتبار قد يطلق على الحيوان غير الناطق اطلاقاً من وجه السلب، لانه لا يتضمن في ماهيته معنى النطق. وبهذا المعنى يصدق قول اقليدس الفيلسوف حيث قال: الاشياء الاكثر شرفاً هي مثال الاشياء الاقل شرفاً. كذا عن الشارح وهو دقيق قافضه.

تنقص عن الوجود الحقيقي (اي لا تستوفيه) . فالعقل الالهي اذاً يمكنه ان يعقل في ذاته ما هو خاص بكل فرد من افراد الاشياء ، اذ يعقل ان ذاته باي شيء تمثل ويتشبه بها وان كل مخلوق باي امر ينقص عن كماله تعالى . وذلك لانه اذا عقل ذاته ممثلة (اي شأنها ان تمثل) من جهة الحياة مثلاً لا من جهة المعرفة فانه حينئذ يأخذ الصورة الخاصة بالنبات ، وان عقلها ممثلة من جهة المعرفة خلوا عن العقل ، فانه حينئذ يأخذ صورة الحيوان . وكذا لهم جراً في غيرها من الامور .

فهكذا اذا قد وضع ان الذات الالهية من حيث انها كاملة بمطلق الكمال فيمكن ان تتخذ حقيقة خاصة لكل فرد من افراد الموجودات . ولهذا فان الله يمكنه ان يعرف بها جميع الموجودات معرفة خاصة .

٢٢٠ لما كانت الحقيقة الخاصة بشيء تتميز عن الحقيقة الخاصة بشيء آخر ، وكان التمايز بين الاشياء مبدأً للكثرة وجب ان نعتبر ما في عقل الله من التمايز بين الحقائق المعقولة ومن الكثرة فيها ، من وجه ان ما في عقل الله هو الحقيقة الخاصة بالاشياء المختلفة . وعليه فلما كان هذا (اي كون ما في عقل الله حقيقة خاصة بالاشياء المختلفة) انما هو لكونه تعالى يعقل ما لكل فرد من افراد الخلائق من وجه المشابهة له تعالى بقي ان حقائق الاشياء ليست في عقل الله كثيرة ومتمايزة بينها الا باعتبار أنه تعالى يعرف ان تلك الاشياء قابلة لمشابهته على اوجه كثيرة ومتخلفة .

وبهذه المعنى قال اغوسطين : ان الله صنع الانسان بحقيقة والفرس بأخرى . ثم قال ان حقائق الاشياء توجد في عقل الله على وجه الكثرة . وعلى هذا ايضاً يستقيم بوجه ما مذهب افلاطون القائل بوجود التصورات التي يصور بحسبها جميع ما هو موجود في الاشياء . المادة .

الفصل الخامس والخمسون

في ان الله يعقل جميع الاشياء معاً .

ومما تقدم قريباً يتضح أيضاً ان الله يعقل جميع الاشياء معاً . فان عقلنا إما لا يمكنه ان يفعل بالفعل اشياء كثيرة معاً (١)

(١) اي من حيث هي كثيرة ، اي من حيث لا يجمع بينها جامع وحدة ما ، اذ لا يمكن للصور المعقولة الكثيرة التي لا تضاهي وحدة ما ان تجل في قوة واحدة ، ولكن لا يتبع حلولها في قوة واحدة اذا كانت مع كثرتها واحدة وحدة ، فلان العقل حينئذ لا يكون متكاملاً بل واحداً . واما كيف يمكن للعقل ان يعقل اشياء كثيرة معاً ؟ فقد قال الشارح في هذا المعنى قولاً جليلاً يفيدك كثيراً ان تعرفه . قال ما خلاصته ان يمكن للعقل ان يعقل اشياء كثيرة بعمل تعقل واحد ، بشرط ان تكون تلك الاشياء الكثيرة مربوطاً بعضها مع بعض برباط وحدة ما ، وان يكون مبدأ التعقل الذي هو الصورة المعقولة واحداً ، لان العقل حينئذ يكون واحداً لوحدة فعل تعقله ، لتوقف وحدة الفعل على وحدة موضوعه الذي يكون مثاله في نفس الفاعل وعلى وحدة صورته التي هي مبدأ الفعل وذكر مثلاً لذلك

لانه لما كان العقل بالفعل انما هو المعقول بالفعل لزم ان العقل اذا عقل اموراً كثيرة فيكون متكثراً وفي جنس واحد معاً . وقلت « في جنس واحد » ، لانه لا مانع من ان يكون المحل القابل الواحد مصوراً بصور مختلفة من اجناس مختلفة ، فان الجسم الواحد يكون حاملاً للشكل واللون معاً . واما الصور المعقولة التي يتصور بها العقل تصوراً يحملها معقولة بالفعل ، فانها جميعها تنضم في جنس واحد لان لها حقيقة وجود واحدة ، باعتبار الوجود المعقول وان كانت الاشياء التي هي صورها لا تشترك في حقيقة الوجود الواحدة . وعليه فلا تكون تلك الصور متضادة بتضاد الاشياء التي هي خارج النفس . ومن ثم كان ان الاشياء الكثيرة متى اخذت متحدة بضرب من الاتحاد فانها تمقل معاً ، وذلك لان العقل يعقل الكل المتصل معاً لاجزءه ، منه بعد جزء ، وكذلك القضية كلها معاً لا موضوعها اولاً ثم

قال : اذا ادرك عقلاً اشياء مختلفة كالانسان والفرس فانما يدرك ان الانسان ايس فرساً ، ولا الفرس انساناً ، فانه حينئذ من نوع الانسان الذي ادرك به طبيعة الانسان ومن نوع الفرس الذي ادرك به طبيعة الفرس يصور لنفسه صورة واحدة تمثل للفرق بين الانسان والفرس فهذه الصورة ليست طبيعة الانسان ولا طبيعة الفرس وانما هي صورة ما بينهما من الفرق . وعليه وان كانت صورة الانسان وصورة الفرس في العقل اثنتين عدداً ، فعمل تمقل العقل واحد ، لان كلتا هاتين الصورتين مبدأ تلم واحد ، اذ كل منهما مبدأ جزئي . ثم لان الصورة التي عقل بها واحدة وهي صورة الفرق بين الانسان والفرس .

بحمولها لانها يعقل جميع الاجزاء من حيث لها صورة واحدة هي صورة الكل . ومما قلنا يمكننا ان نستنتج ان الاشياء الكثيرة اذا عرفت بصورة واحدة يمكن تمقل جميعها معاً ، وجميع الاشياء التي يعرفها الله انما يعرفها بصورة واحدة هي ذاته تعالى . فإذا يمكن ان يعقل جميع الاشياء معاً .

٢ . ايضاً ان القوة العارفة لا تعرف شيئاً بالفعل ما لم يكن ثم قصد . ولهذا فاننا قد لا نتصور احياناً بالفعل الخيالات المحفوظة في الالة المتخيلة ، لان قصدنا لا يتجه اليها . لان الشوق انما يحرك الى الفعل سائر القوى الموجودة في الفواعل بالارادة (١) . فينتج اذاً ان الاشياء الكثيرة التي لا يتجه قصدنا اليها جميعها معاً فاننا لا نراها جميعها معاً . واما متى يجب ان يقع جميعها تحت قصد واحد بعينه (٢) فيجب ان يكون جميعها مفعولاً معاً .

(١) قيد بقوله « بالارادة » للدلالة على ان القوى التي يحركها الشوق الى الفعل انما هي القوى التي الانسان ان يتصرف بها بحريته واختياره ، لانه من المسلم عموماً اننا عندما نفعل بالاختيار ، مقصد ارادتنا يحمل القوة على الفعل ويختصها به . وليس الامر كذلك في القوى التي لا تقع تحت تصرف اختيارنا ، فان الارادة لما كانت لا تندفع الى مجهول كان لا بد من ان يسبق تحريكها للعقل معلومة ما ، ولو غير جلية اي مهمة . فهذه المعلومة غير الجلية لا يمكن للارادة ان تحرك العقل اليها ، وانما المحرك اليها انما هو عقل خارج اسمى ، كما قاله القديم . وما في خلاصته جز ١ . مطلب ٨٢ في الجواب على الاعتراض ٣ واربسطو في كتاب ٧ في علم الاخلاق ف ١٨ .

(٢) قال « الاشياء » التي يجب ان تقع تحت قصد واحد بعينه « ليخرج

وسُرد على هذا أيضاً أن العقل الذي يقبل اشياء كثيرة على التعاقب، يستحيل أن يكون فعله واحداً فقط، لانه لما كانت الافعال انما تختلف باختلاف مواضعها، وجب أن الفعل الذي يعتبر به العقل الشيء السابق يكون مختلفاً عن الفعل الذي يعتبر به الشيء اللاحق. وعقل الله فعله واحد هو ذاته كما قد اثبتناه (ف ٤٥). فإذا لا يعتبر الله جميع معرفاته اعتباراً متتابعاً بل يعتبرها جميعاً معاً (١).

و٤ أيضاً لا يمكن أن يعقل التعاقب دون الزمان ولا الزمان دون الحركة، إذ أن الزمان انما هو عدد الحركة باعتبار التقدم والتأخر. ومن المستحيل أن يكون في الله حركة (٢) كما تقدم بيانه في (ف ١٣) فإذا ليس يكون في اعتبار الله للاشياء تعاقب السمة. وعليه فالله يعتبر معاً جميع الاشياء التي يعرفها

(١) وذلك لان الله لو كان يعرف الاشياء الكثيرة المتعاقبة الوجود معرفة متعاقبة، لزم أن يعرفها في ذاتها لا في ذاته وبذاته، إذ أن التعاقب قائم من جهة الاشياء ليس غير. والله يعرف جميع الاشياء بذاته ويستحيل أن تكون ذاته مثله لجميع الاشياء. تجسلاً متتابعاً، لانها الشبه الحاصل بالتفصيل وفي الحال لجميع الاشياء الموجودة والممكنة، بحيث يستحيل أن يحدث شيء لا يكون شبيهه الحاصل في ذات الله منسذ الازل والا حصل تغير في الله وهذا محال كما تقدم بيانه.

(٢) يتضح من سياق كلام القديس انه يريد «بالحركة» ما يوجب تتابعاً، لا الحركة التي هي فعل التكامل، كالتعلل في الله مثلاً فان اقلطون يسمي التعلل في الله حركة. إذ يقول بان الله يحرك ذاته لانه يعقل نفسه.

فان من يعتبر المتعاقبة بين امرين مثلاً فانما يوجه قصده الى كلا الامرين ويراها معاً. ومن الضرورة ان الاشياء جميعها التي هي في معرفة الله تكون واقعة تحت قصد واحد منه، إذ أن الله يقصد ان يري ذاته رؤية كاملة، اعني ان يراها بكل ما لها من من القوة، وهذه القوة تتناول جميع الاشياء. فينتج اذاً أن الله برويته ذاته يري جميع الاشياء معاً.

ما لا يجب وقوعه تحت قصد واحد كان يكون قصدها باختيار الاداة فقط، كن يقصد فوائد كثيرة مختاراً، فيمكنه ان يؤتم الواحدة وبسببها الاخرى منها.

وليس كلام الماتن على هذه بل على الاشياء التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً، بحيث لا يمكن قصد الواحد فيها بدون الاخر، كالذي يقصد الطلب مثلاً من حيث انه متعلق بالصحة فلا يمكنه ان يقصد الطلب من دون قصد الصحة. وقس على هذه المعارف المقصودة، فان منها ما لا يمكن قصدها بدون الاخرى لضرورة ارتباط بعضها ببعض، بحيث لا يمكن معرفة الواحدة دون الاخرى. فالمعارف اذاً التي لضرورة ارتباطها تقع جميعاً معاً تحت قصد واحد، فمن الضرورة أيضاً أن توجد في العقل جميعها معاً، لان وقوع جميعها معاً تحت قصد واحد ليس له سبب اخر سوى انها لا يمكن وجود بعضها دون بعض. وبجلافتها المعارف التي تقصد بالاختبار. فاستنتج الماتن من هذا ان قصد الله لمعرفة ذاته لا كان لا يمكن أن يكون الا قصداً واحداً لمعرفة هي في غاية الكمال، وكانت هذه المعرفة لا يمكن أن تتم له الا بمعرفة كل القوة التي لذاته وكانت هذه القوة تتناول بالفعل جميع الاشياء. حصل ان معرفة جميع الاشياء انما هي واقعة بالضرورة تحت قصد معرفة الله الواحد لضرورة قصده معرفة ذاته معرفة كاملة. ومن ثم وجب ان يكون الله عارفاً لجميع الاشياء معاً.

١ لان كل من كانت معرفته معرفة بالملكة فليس يعرف جميع

العقل المنفعل فيجعلها بها بالفعل . واما الركن الصوري فالتا هو الهيئة والكيفية التي تعطي العقل المنفعل استعداداً قريباً الى استخدام تلك الصور المعقولة والتصرف فيها تصرفاً يمكنه من اعتبار نتائج العالم الذي تتعلق به تلك الصور ، ولكن لما كان العقل المنفعل الحاصل على تلك الصور بفضل العقل النعال لا يمكنه ان يستخدمها استعداداً متشاقاً علياً الا بممارسة البرهان الدائرة على تلك الصور نفسها ، كان انه اذا تخرج في تلك الممارسة حصلت له تلك الهيئة المعدة استعداداً قريباً لاستخلاص النتائج من تلك الصور . وهذه الهيئة او الصفة هي الركن الجوهرى او الصوري للملكة العلم . ولهذا يقال ان العلم ثمرة البرهان ، لا من جهة تلك الصور المعقولة ، اذ لا اثر فيها للعقل المنفعل ، لانها مسببة عن العقل النعال ، بل من جهة ذلك الاستعداد القريب الذي اكتسبه العقل المنفعل من ممارسة التبرهن على تلك الصور . وعليه فاذا حصلت تلك الصور المعقولة التي هي فعل العقل النعال ، في العقل المنفعل ، واكتسب هذا بالممارسة ذلك الاستعداد القريب ، حصل له العلم بالملكة . ولهذا قال القديس توما في عدد ٥ من هذا الفصل « واما ان تكون » « اي للملكة » مجموع نفس الصور المعقولة متشاقاً بعضها مع بعض » مشيراً بهذا القيد الاخير الى ان الصور المعقولة لا تكتسب معنى للملكة من مجرد وجودها في العقل ، بل لا بد من ان يكون العقل قد استخدمها في فصله التبرهني فاسقا بعضها مع بعض ومكتسباً بذلك استعداداً قريباً لاستعمالها في حينه . وعليه فالعقل المنفعل قبل حضور تلك الصور له ، فانه بالقوة المطلقة اليها ، واذا احضرها له العقل صار بالفعل ، اذ يمارس البرهان عليها ، وبعد اكتسابه بالممارسة تلك الهيئة المعدة اي ذلك الاستعداد ، يكون بالفعل . ولكن لا بالفعل الكامل ، بل بالفعل الواسط بين القوة والنعال ، اعني ان تلك الصور موجودة فيه وجوداً واسطاً بين القوة والنعال لانها تخرجه من قوة قهرها الى الفعل ، الا ان هذا باق بالقوة الى فعل آخر وهذه الحال هي الملكة .

وهو ايضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده ، كما قدمنا اثباته في (ف٥٤) . وليس في وجوده تعالى سابق قبل وبعد بل كله معاً . كما اثبتناه في الفصل المذكور . فاذاً ولا في اعتباره قبل وبعد . فاذا يعقل جميع الاشياء معاً .

٦ ايضاً ان كل عقل يتعقل شيئاً بعد الاخر فالتا يكون تارة عاقلاً بالقوة وطوراً بالفعل ، لانه عندما يتعقل الاول بالفعل فهو يعقل الثاني بالقوة . وعقل الله لم يكن قط عاقلاً بالقوة وانما هو دائماً ابداً عاقل بالفعل .

فاذاً ليس يعقل الاشياء على التعاقب وانما يعقلها جميعها معاً . ثم لنا على هذه الحقيقة شاهد في الكتاب المقدس حيث قيل (عد ١ ف ١٧ من سفر ايوب) « ليس عند الله ولا غل تغير »

الفصل السادس والخمسون

في ان ليس في الله معرفة بالملكة
(خلاصة جزء ١٢٤ ف ١ على الاول)

ومما تقدم يتضح ان المعرفة في الله ليست معرفة بالملكة (١) وذلك :

(١) لكي تنهم مضمون هذا الفصل يجب ان تعلم ما المراد بالمعرفة بالملكة والعلم بالملكة . فالمعرفة بالملكة على رأي القديس توما لها ركنان ركن اساسي وركن صوري . فالركن الاساسي هو مجموع الصور المعقولة التي يجردها العقل النعال من جميع لواحق الخيال والمادة والتي يحضرها

الاشياء معاً، ولكنه يعرف بعضها بالفعل وبعضها بالملكة، والله يعرف جميع الاشياء معاً كما بيناه في الفصل السابق. فاذاً ليس في الله معرفة بالملكة.

٢٠ ايضاً لان من كانت له المعرفة بالملكة ولا يعتبر، فانما هو على نحو ما بالقوة التي هي غير التي كانت له قبل ان يعقل (١) وقد بينا في الفصل السابق ان عقل الله ليس بالقوة بنحو من الانحاء. فاذاً ليس فيه معرفة بالملكة بوجه من الوجوه بته.

٢١ ايضاً لان كل عقل يعرف شيئاً بالملكة فذاته تكون شيئاً آخر غير فعل تمثله الذي هو نفس فعل الاعتبار، لان العقل العارف بالملكة ينقصه فعله ولا يمكن ان تنقصه ذاته. والله ذاته انما هي نفس فعله كما تبين في ف ٢٥. فاذاً ليس يكون في عقل الله معرفة بالملكة.

٢٢ ايضاً لان العقل الذي يعرف معرفة بالملكة فقط لم يكن قد بلغ آخر درجة من كماله، ولهذا فان الفيلسوف لا يقول بان السعادة التي هي احسن شي، تكون باعتبار الملكة بل باعتبار الفعل. فاذاً لو كان الله يعرف مجوهره معرفة بالملكة لم يكن باعتبار جوهره كاملاً بالكمال المطلق. وقد بينا نقيض هذا في ف ٢٨.

٢٣ ايضاً قد بينا في ف ٢٦ ان الله يعقل بذاته لا بصور

معتولة مضافة الى ذاته، وكل عقل بالملكة فانه يعقل ببعض الصور لان الملكة اما ان تكون استعداداً ما في العقل لقبول الصور المعقولة، واما مجموع نفس الصور المعقولة منتسقاً بعضها مع بعض وموجودة في العقل، لا وجوداً بالفعل الكامل، بل وجوداً واسطاً بين القوة والفعل. فاذاً ليس في الله معرفة بالملكة.

٢٤ ايضاً لان الملكة كيفية ما، وليس يمكن ان يطرأ على الله كيف او عرض من الاعراض، كما اثبتناه في ف ٢٣. فاذاً المعرفة بالملكة لا تليق بالله.

٢٥ واخيراً لان الحالة التي يكون فيها الانسان معتبراً او مريداً او فاعلاً بالملكة فقط فانما هي أشبه بحالة النائم. ولهذا فان داود اذ شاء ان ينفي عن الله هذه الحالة الملكية قال (عدد ٤ مزمور ١٢٠) ان من يحفظ اسرائيل لن يغفل ولن ينام. وقيل في عدد ٢٨ ف ٢٣ من ابن سيراخ: ان عيني الرب لأشد اشراقاً من الشمس (الآية) فان الشمس هي دائماً مضيئة مشرقة.

الفصل السابع والخمسون

في ان معرفة الله ليست معرفة انتزالية اي بالاتنتال

(خلاصة جزء ١ ص ١٤٠ ف ٢)

١

ومن هذا الذي قدمناه ينتج ايضاً ان اعتبار الله اي معرفته

(١) اذا تذكرت ما تعلمت في المنطق من ان الانتقال الذهني الذي هو الفعل الثالث من افعال العقل ، انا هو التوصل من معرفة شي. معلوم سابقاً الى معرفة شي. آخر لازم عنه كان مجزئاً من قبل ، سهل عليك فهم الادلة الواردة في هذا الفصل واننا زيادة للثبوت نقول :

١ يشترط لصدق معنى الانتقال الذهني ابراهن . اولها معرفة اشياء كثيرة بافعال مختلفة ، فان من يرى اشياء كثيرة في المرأة مثلاً بنظرة واحدة فلا يقال انه يفعل فعل انتقال ، اذ يرى تلك الاشياء بنظر واحد . وثاني ابراهن ان تكون معرفة الشيء الواحد سبباً وعلة لمعرفة الشيء الاخر ، اعني ان العقل من معرفته المبادئ يوجد في نفسه معرفة النتائج لعرفته لزوم هذه عن الاولى . ومن ثم فاذا عرفت الانسان مثلاً ثم عرفت الحجر فلا تكون فعلت فعل الانتقال لان معرفتك للانسان لا تكون سبباً او علة لعرفتك الحجر . ولهذا قال الماتن في برهانه الاول « من ينظر في نتيجة حكيك تلزم عن مقدماتها معتبراً كلا الامرين معاً وليس يفعل فعل انتقال ذهني بل يحكمهم تأتداً البراهين » (عن الشارح بتصرف) .

٢ لما كانت معرفة الانسان تحصل من الانتقال الذهني ومن التصديق وكان كلتا الواسطتين لا دخل من نقص ، تعتمد الماتن ايجاب المعرفة لله نائياً عنها كل نقص لاحق بمعرفة الانسان من قبيل هاتين الآتين ، فقد هذا الفصل لاثبات الامر الاول مرجعاً المسئلة الثانية الى الفصل التالي .

ليست معرفة بالبرهان او الانتقال وذلك .

١ لان معرفتنا لما تكون برهانية فيما اذا انتقلنا من اعتبار شي. الى اعتبار شي. آخر ، كما اذا انتقلنا بالقياس من المبادئ الى النتائج . فان من ينظر في نتيجة ما كيف تلزم عن مقدماتها ، معتبراً كلا الامرين معاً ، فلا يكون لذلك قد برهن أو انتقل ، اذ ان فعله هذا لا يتم بالبرهن بل بالحكم على البراهين وبقدها ، وكذلك المعرفة المادية ، فليست هي ايضاً قائمة بمجرد الحكم على الماديات . وقد بينا في ف ٥٥ ان الله لا يعتبر شيئاً بعد آخر على طريق التعاقب ولما يعتبر جميع الاشياء معاً . فاذاً ليست معرفة الله بمعرفة برهانية وانتزالية وإن كان هو يعرف انتقال الجميع وبرهانهم .

٢ ايضاً لان كل من يبرهن قائماً ينظر في المبادئ باعتبار وفي النتيجة باعتبار آخر ، لانه لو كان اعتباره للمبادئ هو نفس اعتباره للنتيجة لما لزمه التطرق الى اعتبار النتيجة بعد اعتباره المبادئ . ولكن الله يعرف جميع الاشياء معاً بفعل واحد هي ذاته كما تقدم بيانه في ف ٥٥ . فاذاً ليست معرفة الله بالبرهان (١) .

٣ ايضاً لان كل معرفة برهانية فيها شي. بالقوة وشي. بالفعل لان النتائج لما هي بالقوة في المبادئ . وليس للقوة محل في عقل الله كما تبين (ف ١٦) . فاذاً ليس عقل الله عقلاً مبرهننا .

(١) الفرق بين هذا البرهان وسابقه ان هذا البرهان مأخذه من التاثير بين معرفة المبادئ ومعرفة النتيجة . ولما البرهان السابق فستمد من تعاقب المعرفة .

و٥٦ ايضاً كل علم يوهاني لا بد من ان يكون فيه شيء معلول، لان المبادئ انما هي على نحو ما (١) العلة الفاعلة للنتيجة ولهذا يقال ان البرهان هو القياس المعطي العلم . وليس يمكن ان يكون في علم الله شيء معلول، اذ ان نفس علم الله هو نفس الله كما وضع مما تقدم (ف ٤٥) . فاذاً لا يمكن ان يكون علم الله علماً برهانياً او بالاستدلال .

و٥٧ ايضاً كل ما نعرفه بتلقين الطبيعة فهو معلوم عندنا بدون برهان، كما هو واضح في معرفتنا المبادئ الاولى . ولا يمكن ان يكون في الله معرفة غير المعرفة الطبيعية بل المعرفة الذاتية، لان علمه هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . فاذاً معرفة الله ليست بمعرفة برهانية .

و٥٨ ايضاً ان كل حركة انما مرجعها الى محرك اول يحرك فقط ولا يتحرك . فاذاً الذي ينشأ عنه المصدر الاول للحركة انما هو كون المحرك غير متحرك البتة . وهذا انما هو عقل الله كما سبق بيانه في ١٣ . فاذاً وجب بلا محالة ان يكون عقله تعالى محركاً لا متحركاً . ولكن البرهان انما هو حركة العقل المنتقل من شيء الى آخر . فاذاً ليس عقل الله عقلاً مُبرهنًا .

(١) فيد بقوله « على نحو ما » للإشارة الى ان المبادئ ليست علة فاعلة للنتيجة بمعنى الاطلاق اذ ليست هي الفاعلة لمعرفة النتيجة وانما تساعد العقل في ايجاد معرفة النتيجة في نفسه ، لانه يتوصل الى هذه المعرفة بمعرفة المبادئ .

و٥٧ ايضاً ان ما هو الاسمى فينا لأسفل مما هو في الله، لان الاسفل لا يماس الاعلى الا بما هو الاعلى فيه (اي الاسفل) . والاسمى في معرفتنا ليس الذهن المبرهن بل العقل الذي هو مصدر (١) الذهن المبرهن . فاذاً معرفة الله ليست تكون برهانية بل عقلية فقط .

و٥٨ ايضاً كل نقص انما يجب نفيه عن الله، لانه كامل بالكمال المطلق كما قدمنا بيانه في ف ٢٨ . والمعرفة البرهانية تنشأ عن نقص في الطبيعة العاقلة (٢) لان ما يُعرف بغيره اقل معرفة مما يعرف بذاته بل ليست طبيعة العارف كقفو لمعرفة

(١) قوله « مصدر الذهن » يريد به ان معرفة المبادئ التي هي فعل متعلق بالعقل هي مصدر معرفة النتائج التي هي من متعلقات الذهن المبرهن . (٢) خلاصة البرهان على ان المعرفة البرهانية ناشئة عن نقص في الطبيعة العاقلة، ان كمال الطبيعة العاقلة يوجب لها معرفة النتائج في المبادئ معرفة يقينية واضحة وذلك بنظرة واحدة وفعل واحد . وعقلنا لا يعرف النتائج معرفة يقينية الا بتمثيل : بمعرفة المبادئ ثم بالانتقال من معرفة المبادئ الى معرفة النتائج وهذا نقص، لان الطبيعة العاقلة مع كونها مغطورة لمعرفة تلك الحقائق بنظرة واحدة فهي مع ذلك تقتصر الى معرفة النتائج بواسطة معرفة المبادئ . والانتقال الى واسطة فيما من شأن العقل ان يتوصل اليه بلا واسطة نقص . ثم لان معرفته للنتائج ليست تكون معرفة يقينية الا بردها الى المبادئ، وما يعرف بغيره انقص مما يعرف بذاته . فاذاً في المعرفة البرهانية نقصان نقص هو افتقار العقل فيما من شأنه ان يعرفه من النتائج الى واسطة خارجة هي معرفة المبادئ، ونقص في نفس معرفة النتائج اذ ان هذه المعرفة لا تنزل عنده منزلة اليقين الا بتحويلها الى المبادئ الحاصلة عنها .

ما هو معروف بغيره من دون معرفة ما يكون هذا معلوماً به . والمعرفة البرهانية يصير فيها شيء معلوماً بشي آخر . واما ما يعرف بمعرفة عقلية فانما هو معلوم بذاته ، وطبيعة العارف هي في معرفته بمعنى عن واسطة خارجية . فيتضح من ثم ان التبرهن نقص في العقل . فاذا ليس على الله برهاناً .

و^١ ايضاً ان الاشياء التي تكون صورها موجودة في العارف تدرك بدون انتقال ذهني ، فان النظر مثلاً لا يفعل انتقالاً في معرفته الحجر لوجود شبه الحجر فيه . وذات الله هي شبه ومثال جميع الاشياء كما قدمنا بيانه في ف ٥٤ . فاذاً الله لا يتخطى الى معرفة شيء . بانقال ذهني .

٢

ومما تقدم يتضح لك ايضاً حل^٢ (١) اعتراض الذين على ما يظهر يدخلون الانتقال الذهني في معرفة الله كونه تعالى يعرف الاعيار بذاته . فان هذه المعرفة لانتم في الله على سبيل الانتقال اذ ان نسبة ذاته تعالى الى سائر الاشياء ليست كنسبة المبادئ الى النتائج ، بل كنسبة الصور المعقولة الى الاشياء المعروفة . ثم ينبغي لك حل اعتراض الذين يلوح لهم ان القول بان الله لا يمكنه ان يبرهن لا يليق به تعالى . اذ (عجيب) ان الله علم

(١) في هذا العدد يذكر الماتن اعتراضين ومجابهة اولها ان الله يعرف الاشياء بذاته . فاذاً يقتل من معرفة ذاته الى معرفة الاشياء . وثانيها ان فينا قوة التبرهن فلا يليق ان لا تكون لله .

التبرهن الذي هو بمعنى الحكم على البراهين (١) لا التبرهن الذي هو بمعنى الانتقال الذهني .
ثم^٣ هذه الحقيقة التي ايدناها بالبراهين تصدع بصدقها شهادات الكتاب المقدس :

اذ قيل (في عدد ١٣ ف ٤ عبر) : ان جميع الاشياء مكشوفة وظاهرة لعيني (الآية) . والاشياء التي نعرفها بالتبرهن ليست بذاتها مكشوفة لدينا وظاهرة لنا وانما نكتشفها ونظهرها بقوة البرهان .

الفصل الثامن الخمسون

في ان الله لا يعقل الاشياء . بطريق التأليف والتقسيم (او التفصيل)

(خلاصة جز ١ ص ١٤ ف ١٤)

١

ومما تقدم يمكننا ان نبين ايضاً ان عقل الله لا يدرك الاشياء على نحو ما يدركها العقل المؤلف والمفصل (٢) وذلك .

(١) التبرهن الحكمي قد عرفه الماتن في عدد ١ من هذا الفصل بانه اعتبار المبرهن المبدأ والنتيجة معاً والنظر في ان النتيجة كيف تلزم عن المبدأ . وليس هذا قول انتقال ذهني لان المبرهن بهذا النحو من العرفان لا ينتقل من معلوم سابق الى معلوم تابع كان مجهولاً وانما ينظر الى المعلومين معاً ويحكم على التلازم بينهما وبغضى بوجوده او لا وجوده .

(٢) الادراك التأنيني والتفصيلي (اي التصديق) ينشأ في العقل المدرك عن امرين : عن الشيء المدرك مكان يكون مركباً من مادة وصورة او

١ لأنه تعالى يدرك جميع الاشياء ، إدراكه ذاته ولكنه لا يدرك ذاته بالتأليف والتفصيل ، لأنه يدرك نفسه كما هي . وليس فيه تعالى تأليف اي تركيب وتفصيل ، فأذاً ليس يدرك الاشياء إدراك مولف ومفصل .

٢ ايضاً ان الاشياء التي يؤلفها العقل ويفصلها من شأنها ان يعتبرها العقل على حدة ، وانفراد ، لأنه لو كان من مجرد ادراك ان شيئاً ما هو ، يدرك جميع ما يوجد لذلك الشيء . او ليس يوجد له ما احتيج الى تأليف وتفصيل .

من جوهر وعرض او من ضرب آخر من ضرب التركيب ايأ كان . ثم عن نقص في العقل بان يكون الشيء المدرك لا تركيب فيه اصلاً ، وانما العقل لقصره عن ادراك ما هو الشيء ، وما هو من لوازمه وملحقاته ادراكاً معاً واحداً فيعتبر اولاً والثاني . ما هو ، ثم ما هو ثابت لذلك الشيء . من الفواحق والمكتنفات او غير ثابت له . ثم يحكم بما عرفه الجواب او سلباً توصل الى معرفة الشيء . معرفة كاملة ، وكذا يحصل في العقل تأليف وتكثير ما لكثرة التصورات التي يتصورها في ذلك الشيء . فيتج من ثم اولاً ان العقل اذا كان كفوفاً لادراك كل شيء . مركباً كان او بسيطاً يتصور واحد ودفعة واحدة كما هو عقل الله ، فلا يلجأ في ادراكه الى التركيب والتقسيم . وثانياً انه ليس كلما كان في ادراك العقل تأليف وتقسيم يلزم عنه ان الشيء في ذاته مركب ، لعجز العقل عن ادراك ما هو الشيء . وما له وما فيه بفعل واحد . وهذا شأن عقولنا ضرورة انه يدركه ينتقل من القوة الى الفعل اذ يدرك اولاً ماهية الشيء . ثم ما له وما فيه وما ليس له وفيه . ولهذا قال الماتن في برهانه الثاني « الاشياء التي يدركها العقل بالتأليف والتفصيل انما من شأنها ان يتدرك كل واحد منها على حدة وانفراد » .

فأذاً لو كان الله يعقل الاشياء . على نحو ما يدركها العقل المؤلف والمفصل لما كان يعتبر جميع الاشياء بنظرة واحدة بل لكان يدرك كل فرد فرد منها على حدة . وقد أثبتنا نقيض هذا في ف ٥٥ .

٣ ايضاً ليس يمكن ان يكون في الله متقدم ومتأخر . والتأليف والتفصيل فعل متأخر عن اعتبار ان الشيء ما هو ، فان هذا الاعتبار انما هو مبدأ التأليف والتقسيم (١) . فأذاً يمنع ان يكون في فعل عقل الله تأليف وتقسيم .

٤ ايضاً ان الموضوع الخاص بالعقل انما هو ان الشيء ما هو ، ولهذا فان العقل لا يخطأ في موضوعه هذا الا بطريق العرض ولكنه يخطأ في التأليف والتفصيل (٢) كما ان الحس لا يضل في مدركاته المحسوسة الخاصة بل في ما سواها . وليس في عقل الله شيء بالعرض بل جميع ما فيه انما هو ما هو بالذات فقط . فأذاً ليس يكون في عقله تعالى تأليف وتفصيل بل اخذ الشيء . وادراكه ادراكاً بسيطاً .

(١) لان العقل لا يوثق فائلاً مثلاً الانسان حيوان ناطق ولا يقيم سائلاً عن الانسان اللائق الا بعد اعتباره ان الانسان ما هو كما علمت ذلك في كتاب المنطق . واعتبار العقل ان الانسان ما هو انما هو المبدأ الذي يبنى عليه تأليفه او تقسيمه اعني حكمه بوقوع النسبة بين الطرفين اجاباً او سلباً .

(٢) لان الخطأ اي البطل والضلال لا محل لها الا في فعل العقل

و٥ أيضاً ان تأليف (١) القضية الذي يصنعه العقل المؤلف والمفصل انما وجوده في العقل لا في الشيء الخارج عن الذهن . فاذا لو كان عقل الله يحكم على الاشياء حكم العقل المؤلف والمفصل لكان هو اي عقله تعالى نفسه مركبا وهذا محال كما اتضح لك مما قيل (ف ١٨) .

و٦ أيضاً العقل المؤلف والمفصل (٢) لا يتجاوز اطراف ذلك التأليف . ولهذا تأليف العقل الذي يحكم به ان الانسان حيوان لا يحكم به ان مثلث الزوايا شكل . وتأليف العقل او تفصيله انما هو فعل العقل . فاذا لو كان الله يعتبر الاشياء بالتأليف والتفصيل للزم ان لا يكون تعقل الله واحدا فقط بل متعددا . وعليه لم تكن ذاته واحدة فقط لان فعل الله التعقلي انما هو نفس ذاته كما سبق بيانه في ف ٤٥ .

الثاني اي التصديق . كذا باجماع الثلاثة ، وذلك لان البطل ضد الحق والحق لا محل له حقيقة الا في فعل التصديق كما سقري قريبا .

(١) لفظ التأليف هنا يرد لمعتين : فعل العقل نفسه وللتصور الحاصل عن ذلك الفعل . وهو بمعنى هذين موجود في نفس العقل لا في الشيء الخارج عن النفس ، لان كلا من تصور العقل حيوان ناطق او حكمه بان الانسان حيوان ناطق ، هو تأليف العقل . واما في الخارج فكل الامرين بدل على طبيعة الانسانية المجردة الواحدة .

(٢) يريد بقوله « تأليف العقل » التأليف الذي هو بمعنى فعل العقل لا الذي بمعنى التصور الحاصل عن ذلك الفعل ، اذ من المقرر ان الفعل لا يتجاوز

ولكن من مجرد كون الله لا يعرف الاشياء بالتأليف والتفصيل لا يلزم القول بانه تعالى يجهل القضايا الموجبة والسالبة . وذلك لان ذاته لما كانت واحدة بسيطة كان انما مثال جميع المتعددات والمركبات . وعليه فالله يعرف بها كل تكثير وكل تركيب حاصل في الطبيعة او في الذهن .

و٧ ثم لنا على ما قدمناه شاهد في نصوص الكتاب المقدس اذ قد قيل (عدد ٨ ف ٥٥ من اشعيا) : ليست تصوراتي تصوراتكم . ومع هذا قيل عدد ١١ زمور ٩٣ : الله يعرف افكار البشر (الآية) . ومن المقرر ان افكار البشر تحصل بالتأليف والتقسيم . وايضا ديونيس يقول (ف ٧ في الاسماء الالهية) : فاذا الحكمة الالهية اذ تعرف نفسها فاذا هي تعرف جميع الاشياء .

(١) يذكر الماتن في هذا العدد ما قد يمكن ان يرد من الاعتراض على ما قال ، وهو ان كان الله لا يعرف الاشياء بالتأليف فانه ايضا لا يعرف القضايا الموجبة او السالبة لان هذه القضايا تأليفية . فاجاب القديس بان الله وان كان لا يعرف الاشياء معرفة تأليفية وتقسيمية فلا يتبع من ذلك انه يجهل هذه القضايا لان ذاته الواحدة البسيطة التي يعرف بها الاشياء انما هي مثال جميع الاشياء المتعددة والمركبة كان تركيبها واقعا وفي ذات الشيء ، او اشباريا وفي الذهن فقط . فلا ينهض ما قد يقال من ان التأليف العقلي موجود ذهني ليس له وجود متحقق ولا يمكن ان يوجد لان الموجود الذهني له ضرب من الوجود ، لانه معروف اي شانه ان يعرف . وذات الله مثال لكل وجود (كذا عن الشارح بتصرف) .

اما الماديات منها فعلى وجه غير مادي والمنقسات فعلى وجه غير منقسم والمتعددة فعلى طريق الوحدة .

الفصل التاسع والخمسون

في ان حق التصديقات غير منتف عن الله (١)

(خلاصة جز ١ ص ٣٦ ف ٤ في الاول)

ومما تقدم يتضح ايضاً ان معرفة عقل الله وان لم تكن بطريق

(١) لما كان الحق على ما قاله الفيلسوف (في كتاب ٣ في النفس وفي ف ٨ من كتاب ٦ في الالهيات) انما يحل في العقل من حيث انه يركب ويقسم ، وكانت معرفة الله لا تتم بتأليف والتفصيل كما اثبتت الماتن القديس في الفصل السابق . قد يلوح لايضاً ان الله ليس فيه حق . فدفناً هذه العقلة الكثرية ، عقد الماتن هذا الفصل ، ذين في العدد الاول منه ان الحق (الموصوف عند الفلاسفة بالحق المنطقي) والذي عرفه ارسطو وتبعه الفلاسفة عموماً بأنه مطابقة العقل للشيء ، انما يحل العقل الثاني من العقل (خلاصته جز ١ م ١٦ ف ١ و ٢) والذي يسميه فلاسفة العرب تصديقاً وهو الفصل الذي به العقل يرى ان بين الموضوع الذي لديه والمحدول الوارد عليه نسبة او لا نسبة فيوقع تلك النسبة مؤلفاً بين الطرفين بحكمه الاجمالي او مفصلاً بينهما بحكمه السليبي . وبين هذه القضية بيرهان قاطع دقيق وهو ان هذه المطابقة بين العقل والشيء . المقومة للحق المنطقي لا تؤخذ من حسنة قوة الادراك او فعلها باعتباره في حد ذاته ، لان فعل التمثل غير مادي والموضوع اي الشيء . المقول قد يكون مادياً . فاذاً يجب ان تؤخذ من جهة ان العقل يعرف الشيء . كما هو اي ان ما هو هو وما ليس هو ليس ويتكلم بذلك سلباً او ايجاباً حكماً صادقاً بحيث يصحكون الشيء . في الخارج مطابقة لما عرفه

التأليف والتفصيل فع ذلك لا ينتفي منها الحق الذي يحله على ما قال الفيلسوف (ك ٦ في الالهيات ف ٨) انما هو في تأليف العقل وتقسيمه ليس غير وذلك :

١ لان حق العقل لما كان قائماً بمطابقة العقل للشيء . بان يقول في ما هو انه هو وفي ما ليس انه ليس ، كان ان الحق في العقل يتعلق بما يقوله العقل وينطق به لا بالفعل الذي به يقول العقل ما يقول . لانه لا يشترط لحق العقل اي صدقه ان يكون نفس فعله التعقلي مطابقاً للشيء ، اذ قد يكون الشيء . مادياً فيما ان فعل التمثل غير مادي . بل ما يجب ان يكون مطابقاً للشيء . انما هو ما يعقله العقل ويقولوه ويعرفه بمعنى ان ما يعرفه ويقولوه يكون في واقع الامر كما يقولوه . ولكن الله بتعقله البسيط الذي لا تأليف فيه ولا تفصيل يعرف ليس فقط ماهيات الاشياء بل ايضاً القضايا كما تبين (في ف ٥٧ و ٥٨) وعليه فيكون ما يتعقله الله فيقولوه انما هو تأليف وتقسيم (١) فاذاً ليست تكون بساطة الله سبباً لانتفاء الحق عن عقله تعالى .

وحكم به . وللفلاسفة براهين كثيرة على هذه القضية الواقع عليها الاجماع فتراجع في بابها .

(١) قوله (انما هو تقسيم وتأليف) يريد به معنى الحاصل اي معنى العمل ، اعني ان ما يعقله الله ويحكم به انما هو مؤلف او مقسم اي تأليف وتقسيم فلهذا عسل الانسان ومطابقاً الله كذلك . ولما كان الحق لازماً لتصديقاتنا كان الله عارفاً لذلك الحق الحاصل في تصديقاتنا المؤلفة والمفصلة

٢٠ ايضاً (١) ان غير المؤلف اذ قيل او عقل فليس يكون باعتباره في حد نفسه مطابقاً للشيء، لان المطابقة واللامطابقة تفرقان باعتبار المقابلة بين شيئين . وغير المؤلف باعتباره في حد نفسه لا يتضمن مقابلةً او تطبيقاً على الشيء اي تخصيص بالموضوع . وعليه فلا يجوز ان يقال انه باعتباره في ذاته حق او باطل (٢)

(١) انتقل الماتن في هذا العدد الى البحث عن الحق هل يوجد ايضاً في فعل العقل الاول اي التصور . ولكن ما هو رايه في ذلك قد اختلف التومايون فيه ففهم من سلب ومنهم من اوجب ومنهم من نوع فان شئت مزيد اباح في هذه المسئلة الدقيقة فراجع ما نقلناه الى اللغة العربية في الحكمة النظرية للأمة الكردية مرسى مجله الثاني الذي وسنناه بمصدق اليقين Criteriologia قسستني بذلك عن الطاولات ويتضح لك ما يقوله الماتن في العدد الثاني من هذا الفصل .

(٢) وذلك لان تصورك او قولك « انسان » او « حيوان ناطق » اذا اعتبر باطلاق معناه وبدون نسبة الشيء الى العقل او بدون نسبة العقل الى الشيء، فلا يصح ان يوصف ناطق، اذ ليس من يقول الانسان حق كما لا يصح ان توصف الالفان الزائدة في كتب اللغة بأنها حق لان الحق وصف اضافي كما ان الخير وصف في الشيء الذي قيل اليه الشهوة والحق مجزأ لانه طرف المعرفة فيكون وجوده في العقل العارف . فنتج من ثم ان الحق موجود في العقل وجوداً اولياً ولكن حقيقته تقبست الى الاشياء من حيث لما نسبة الى العقل (خلاصة اللاهوتية جز ١ ص ١٦ ف ١) فالحق اذاً حقاً حق العقل وحق الشيء . فالاول كون الصورة للمدرسة مطابقة للشيء الذي يستند منه العقل تلك الصورة وحق الشيء . هو كون الشيء فيه شبه الصورة الحاصلة في العقل الذي هو مبدأ ذلك الشيء . كالبيت مثلاً فانه يقال انه بيت حق اذا كان له شبه الصورة المثلثية التي في عقل صائمه . والقول

بل ما يحتمل الحق والبطل انما هو فقط ذلك المؤلف الذي تتعين فيه المقابلة بين غير المؤلف والشيء، بواسطة علامة التأليف والتعظيم . فان العقل غير المؤلف اذا عقل ان شيئاً ما هو، فانما يدرك ماهية ذلك الشيء مع بعض مقابلة بذلك الشيء (اي نسبة اليه) لانه يعقل تلك الماهية على انها ماهية ذلك الشيء . ولهذا فان التصور غير المؤلف وكذلك الحد، وان لم يكن في حد ذاته حقاً او باطلاً، فالعقل الذي يدرك ان شيئاً ما هو فانه مع ذلك (على ما قيل في ٣ ك في النفس) يوصف بانه في ذاته حق وصادق حق اذا دل على التصور الحق . وقد عرف ابن سينا حق الشيء . قال « حقيقة كل شيء هي خاصة وجوده الذي ثبت له » . فنتج مما تقدم ان كل قول وتصور غير مؤلف اي غير منظور فيه او غير متضمن مطابقة بين الشيء وتصوره المعقول او بين التصور والشيء المصدر فلا يصح ان يوصف بالحق لان المطابقة تقتضى المقابلة ولا مقابلة في غير الثلاث في حد ذاتها وهنا يجب الانتباه الى ان حق العقل (اي الحق الذي في العقل الذي وضناه) لا يطلق عليه اسم حق المعرفة، وانما هو في حكم الحق الذي في الشيء، لانه قائم بمجرد مطابقة العقل لمعوله، كما ان حق البيت قائم بمجرد مشاهدته للصورة الموجودة في عقل البناء . وهذا الحق العقلي ملازم للعقل ابداً دائماً ولا يتطرق اليه البطل الا من الوجوه التي ذكرها الماتن، ضرورة ان العقل اذا ادرك ان شيئاً ما هو فيكون متعلق ادراكه موضوعه الخاص، والقرة اذا اتجهت الى موضوعها الخاص فلا تخطأ . اما حق المعرفة فلا يتوقف على مجرد مطابقة العقل بحسبه الخاص لا يخطأ، اما حق المعرفة فلا يتوقف على مجرد مطابقة العقل لمعوله، وانما هو قائم بان يدرك تلك المطابقة ويحكم بها كما ستري في الفصل الاتي (راجع خلاصته جز ١ ص ١٦ ف ٢) حيث اثبت التأسيس وما ان الحق موجود في العقل المؤلف والمقيم .

أبداً دائماً وإن كان قد يمكن أن يتطرق إليه الكذب، من حيث أن الحد يتضمن إما تأليفاً في أجزائه بعضها مع بعض، وإما تركيباً بين كل من الحد والمحدود، ومن ثم يحصل أن الحد من حيث يُعقل أنه حد هذا الشيء، أو ذاك يكون من جهة ما يدركه العقل إما باطلاً مطلقاً، إذا لم تتلائم أجزاؤه بعضها مع بعض، كما لو قيل حيوان غير حساس، وإما باطلاً باعتبار هذا الشيء، كما لو جعل حد الدائرة حداً لمثلث الزوايا، فإذا ولو سلمنا بهذا الحال وهو، أن عقل الله لا يدرك إلا غير المركبات، لبقى أنه حق إذ يدرك ماهيته على أنها ماهية.

و ٣٠ أيضاً لأن بساطة الله لا تنافي الكمال لأنه يحوي في وجوده البسيط كل كمال يوجد في سائر الأشياء، على سبيل مجموع الكمالات والصور كما تقدم بيانه (في ف ٢٨). وإن عقلنا إذا ادرك غير المؤلفات، فأنما لم يزل غير مستوف. لكمالها الأخير، لأنه لم يزل بالقوة إلى التركيب أو التقسيم كان البسائط في الأشياء الطبيعية هي بالقوة إلى المتزجات، والأجزاء بالقوة إلى الكل. فينتج إذا أن الله باعتبار تعقله البسيط حاصل على كمال تلك المعرفة التي يحصل عليها عقلنا بكمالها المرفقين، أي بمعرفة المؤلفات وغير المؤلفات. ولكن الحق يلزم عقلنا (أي يوجد فيه) إذا بلغ كمال معرفته، أي عندما يكون قد انتهى إلى التركيب (١). وإذا ألحق يوحى في نفس تعقل الله البسيط.

(١) لما تبين أن الحق الذي يحصل للأهل بإدراكه أن الشيء ما هو

و ٤١ أيضاً لأنه لما كان الله خير كل خير لاحتوائه في ذاته على جميع الخيرات كما تبين (في ف ٤٠) لم يكن ممكناً أن تنقصه خيرية العقل. والحق خير العقل كما بينه الفيلسوف في ك ٢ من علم الأخلاق. فإذا ألحق موجود في عقل الله. ويصدق هذا القول ما ورد في عدد ١٥، زمر ٨٥ حيث قيل: أن الله حق وصادق هو.

الفصل الستون

في أن الله هو الحق (١)

(خلاصة جزء ١٠ م ١٦ ف ١٥)

ويتضح مما تقدم أن الله نفسه هو الحق وذلك :
١ لأن الحق كمال العقل أو كمال فعل التعقل كما قيل في الفصل السابق. وتعقل الله نفس جوهره كما مر في فصل ٤٥ ثم تعقله نفسه، لأنه نفس وجوده كما بيناه في ف ٤٥ لم يكن

ليس بالحق المعروف بمعنى المعرفة، وإنما حق المعرفة الكامل هو إدراك العقل تلك المطابقة بينه وبين الشيء، وكان هذا الإدراك لا يتم له بفعل التصور بل بفعل التصديق، نتج ضرورة أن العقل إذا تصور شيئاً ما هو، فلا يزل بالقررة إلى إدراك المطابقة الحاصلة أو اللاحقة بين ما يدركه ووضع إدراكه. وما هو بالقوة فنية تقع يجب نفيه عنه تعالى فإذا ألحق.

(١) بعد أن أثبت في النصل السابق أن الحق موجود في الله فقد هذا النصل لاثبات أن الله نفسه هو الحق.

ولهذا قال ابن سينا في ف ٦ من مقالته ٨ في الالهيات (١) « ان حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده الذي ثبت له » باعتبار ان ذلك الشيء هو من الفطرة بحيث يجعل الاعتقاد به صحيحاً صادقاً ، وباعتبار أنه يُثابِت الحقيقة الخاصة به التي هي في عقل الله (٢) ولكن الله هو نفس ذاته . فإذا الله نفس حقه سواء كان كلامنا على حق العقل ام على حق الشيء .

وهو أيضاً لنا شاهد على هذا قول الرب الذي قاله عن نفسه « انا الطريق والحق والحياة » (يوحنا عدد ٦ ف ١٤) .

(١) وهذا في ترجمتنا اللاتينية عن الترجمة وارد في (قسم ٢ من مقالة ٢ ف ٨) وتعريف ابن سينا هو تعريف حق الشيء . كما ستري .
(٢) مذهب المذهب توما على ما قاله (في خلاصته جز ١ م ١٦ ف ١ - مسألة ١ من المسائل الخلافية) ان الاشياء يقال لها حقة باعتبار نسبتها الى عقل الله ، وباعتبار نسبتها الى العقل الانساني . اما باعتبار نسبتها الى عقل الله فهي حقة لطاعتها لصورته المثالية التي هي في عقل الله كما يقال للاشياء الصناعية حقة لطاعتها لصورته الصناعية التي هي في عقل الصانع . وان الاشياء على هذا الاعتبار يقال لها حقة مطلقاً وبشكل معنى الحقية لثبوتها من حيث وجودها على عقل الله . واما باعتبار نسبتها الى العقل الانساني النظري اعني العقل الذي لا يتوقف عليه وجودها ، فإنها يقال لها حقة بوجه من الوجود ، اعني من وجه انها من شأن طبيعتها ان توجد في العقل الانساني النظري اعتقاداً صادقاً ملبياً . فتكون نسبة الاشياء الى العقل النظري الانساني نسبة العرض . فيحصل من ثم ان حق العقل له اعتباران اعتبار مطلق واعتبار اضافي وهذا أيضاً حكم حق الشيء . فالاعتبار المطلق هو وجود الشيء . اي اثباته والاضافي هو نسبته الى العقل .

كاملاً بكمال طارئ عليه بل هو كامل بنفسه كما ان وجوده كامل بنفسه على ما اثبتناه في ف ٢٨ . فبقي اذا ان جوهر الله هو الحق بعينه (١) .

٢٠ لان الحق خيرية العقل كما علمه الفيلسوف في ف ٣ من كتابه ٦ في علم الاخلاق . والله نفس خيريته كما بيناه في (ف ٣٨) . فإذا الله حق نفسه ايضاً .

٣٠ ايضاً لا يمكن ان يُقال على الله قولاً بالمشاركة ، لانه نفس وجوده . ووجوده لا يقبل شيئاً بالمشاركة . والحق موجود في الله كما مر في الفصل المتقدم . فإذا ان كان الحق لا يُقال عليه قولاً بالمشاركة ، فيجب ان يقال عليه قولاً بالذات كما تقدم بيانه في ٣٨ . فإذا الله هو حق نفسه .

٤٠ ايضاً لان الحق بمعناه الحصري ، وان كان لا يوجد في الاشياء بل في الذهن كما قاله الفيلسوف (ف ٤ من ك ٥ في علم ما وراء الطبيعة) الا ان الشيء قد يقال حق من حيث انه حاصل حقيقة على فعل طبيعته الخاصة .

(١) تحرير هذا البرهان ان الحق لما كان هو متصور العقل حال كونه (اي ذلك المتصور) مطابقاً للشيء المعقول ، ولم يكن متصور عقل الله شيئاً اخر غير ذاته المعقولة ، كان ان الحق هو نفس ذاته اي جوهره وجوهره كما تقدم في ف ١٥ هو نفس وجوده الذي هو كامل بذاته لا بكمال طارئ عليه كما اثبت في ف ٢٨ . فيتجسس ضرورة ان جوهر الله نفسه هو الحق بعينه وليس الحق كما لا طارئاً عليه .

الفصل الحادي والستون

في ان الله هو الحق المحض الخاص الحقية

واذ تقرر هذا فواضح ان الله فيه الحق المحض الذي لا يمكن ان يمازجه بطل ولا خداع وذلك :

١- لان الحق (١) لا يحتمل معه البطل كما ان البياض لا يمازجه السواد. وليس الله حقاً فقط بل هو نفس الحقيقة. فاذاً يستحيل ان يكون فيه البطل .

٢- ايضاً ان العقل لا يخطأ عند ما يعرف ان شيئاً ما هو (٢) كما ان الحس لا يخطأ في موضوعه المحسوس، وكل معرفة في عقل الله انما حالها حال معرفة العقل للشيء ما هو كما يبينه في ف ٥٨. فاذاً يستحيل ان يكون في معرفة الله ضلال او خداع او بطل .

(١) يريد بالحق هنا الحق بجمته المجرد اذا كان قائماً بذاته، وكذا قل في البياض .

(٢) لان موضوع العقل الخاص هو ماعية الشيء اي ان الشيء ما هو، والقوة لا تضل بأدراك موضوعها الخاص كما ان الحس لا يضل في ادراكه موضوعه الخاص، وذلك لانه على ما قاله القديس (في خلاصته جز ١ ص ٢٠٢) ف ٢ كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته، كالانسان يكون انساناً بصورته التي هي الانسانية، كذلك القوة المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرك، وشبه الشيء المدرك هو ١٠ الذي . فكما ان الشيء لا يخرج عن الوجود الذي له بحسب صورته، كذلك القوة المدركة لا تتجاوز في الادراك عما يكون شبه صورته

٣- ايضاً ان العقل لا يضل في المبادئ الاولى، ولكنه قد يضل في النتائج التي يتوصل اليها بالبرهان. وعقل الله لا يبرهن ولا يستعمل الانتقال العقلي كما ثبت في ف ٥٧. فاذاً لا يمكن ان يكون فيه بطل او خداع .

٤- ايضاً كما كانت القوة الداركة أرفع سمواً كان موضوعها من الكلية في مقام اسمي، ويسع تناولها اشياء كثيرة، ولذلك كان ان ما يدركه البصر بالمرض (١) يدركه الحس المستتر او الخفية على انه متناول تحت موضوعه الخاص. وقوة العقل الالهي هي في متتهى سمو في المعرفة. فاذاً كل المعلومات انما نسبتها اليه نسبة المعلومات التي تعرف بالخصوص وبالذات لا بطريق العرض . والقوة الداركة لا تضل في مثل هذه. فاذاً من المستحيل ان يضل عقل الله في شيء معلوم (اي شأنه ان يعلم) .

(١) قال «المرض» لان المحسوسات تدرك على ثلاثة اضرب : احدها ما يدرك اولاً وبالذات كالألوان وغيرها من المحسوسات الخاصة، فان البصر يدركها اولاً وبالذات. والثاني بالذات لكن لا اولاً، كالشكل والحجم مثلاً فان البصر يدركها بالذات لكن لا اولاً . والثالث لا اولاً ولا بالذات بل بالمرض كأن يدرك البحر الانسان لا من حيث انسان بل لانه عرض لهذا اللون ان يكون انساناً (حداثة جز ١ ص ١٧ ف ٢٠٢) فقال: فالحس لانه يسمي من الجزء الخاص بكون نطاق ادراكه اوسع من الحواس الخاصة فانه يدرك المحسوسات الخاصة والتي بالمرض ايضاً، وهكذا العقل لانه اسمي يكون نطاق ادراكه اوسع ويدرك الكلليات. وعقل الله في متتهى سمو فاذاً يدرك جميع المعلومات كأنها معلومات له خاصة وبالذات لا بالمرض .

يحكم به العقل انها يكون حقاً لان الشيء هو كذلك (اي كما حكم) لا بخلاف ذلك. واما عقل الله فانها هو بعلمه علة الاشياء كما مر بك (في ٥١) وعليه يجب ان يكون علم الله قياساً ومقداراً للاشياء. كما ان الصناعة قياس المصنوعات. فان كلاً من المصنوعات انها يكون كماله على مقدار مطابقتها للصناعة. فينتج اذاً ان نسبة عقل الله الى الاشياء كنسبة الاشياء الى عقل الانسان (١) والبطل الحاصل عن عدم مطابقة

(١) يعني ان الاشياء التي يتوقف وجودها على عقل الانسان يستمد منها العقل علمه بها فتكون هي بمثابة القياس الذي ينتمي للعقل ان ينطبق عليه ليكون علمه حقاً. فعقل الله الذي انما هو بعلمه علة جميع الاشياء يجب ان يكون هو القياس الذي يجب ان تنطبق عليه جميع الاشياء. على انه مثالاً ضرورة وجوب مطابقة الشيء لثاناه المقول، لكي يصدق لمية اسم الحق لان الحق في الشيء هو مطابقته لثاناه الذي في عقل البتاء. فان لم يكن مطابقاً له كان البطل انما هو مطابقته لثاناه الذي في عقل البتاء. ولذلك قال الماتن لو قدر انه ليست مطابقة في البيت لا في عقل البتاء. وبين عقل الله والاشياء لوجب ان يكون البطل في الاشياء. لاني عقل الله، وبين عقل الله والاشياء لوجب ان يكون البطل في الاشياء. لاني عقل الله، وليس في الاشياء بطل اذ ليس يمكن ان يكون شيء على خلاف ما يعرفه الله، ثم لان كل شيء - حظه من الحق كحظه من الوجود - فاذاً ايس بطل في الاشياء. بالقياس الى عقل الله ألا في تلك التي يمكن الخروج بها عن ترتيب الله من حيث هو علة الاشياء. كما هي افعال المختارين التي هي الحظائير. واما كون الاشياء يقال لها باطل بالقياس الى عقل الانسان الذي لا تتعلق به فالكلام عليه مسهب في الخلاصة الاعتقادية جز. ١٧ ف ١ فراجعه هناك.

وهو ايضاً ان الفضيلة العقلية (١) هي كمال العقل في المعرفة وليس يتفق ان العقل باعتبار فضيلته العقلية يقول البطل وانما يقول الحق دائماً. وقول الحق هو الفعل الحسن للعقل والفضيلة من شأنها ان تجعل الفعل خيراً. وعقل الله انما هو اكمل طبعاً من عقل الانسان الذي كماله بفضيلته العقلية وذلك لانه (اي عقل الله) في غاية الكمال. فبقي اذاً انه يستحيل ان يكون في عقل الله بطل.

و٦ ايضاً ان معرفة الانسان انما علمها بنوع ما هي الاشياء، ومن هذا يتحصل ان المعلومات قياس العلم الانساني لان ما

(١) يريد بلفظ الفضيلة العقلية تلك الملكة التي تولي العقل النظري الكمال الواجب للملاحظة الحق، والحق ملحوظ اليه باعتبارين: باعتبار انه معلوم بذاته، وباعتبار انه معلوم بغيره - وما كان معلوماً بذاته حكمه حكم المبدأ الذي يعرف به غيره. والحق المعلوم بذاته هو الذي يُدركه العقل، ولهذا كانت تلك الملكة المكتملة لا تقبل تدبيراً اذ العقل ملكة المبادئ (خلاصة جزء ٢ م ٧ ف ٢) لان العقل يعبر عنه عند اللاتين بلفظة *Intellectus* من *Intellectus* ومعناها الاطلاع على باطن الشيء. والوقوف على حقيقته وكنهه. وعليه فلا يقال اننا نعلم الاشياء الا اذا احطنا علماً بجهتها او اذا عرفنا المبادئ الاولى اي تلك التقايا والمقدمات التي تحدث فيها تصديقا من غير سبب يوجبه غير ذواتها كالشكل اعظم من الجزء، اذ من مجرد ادراكنا الشكل والحيز يحصل لنا هذا الحكم الشكل اعظم من الجزء. ولهذا قال الماتن ان العقل باعتبار فضيلته حده العقلية لا يقول البطل بل الحق دائماً لانه يدرك الحق المعلوم بذاته ولكنه يحظى عند ادراكه الحق المعلوم بغيره كما مر بك في ما سلب من القول.

عقل الانسان للاشياء انما وجوده في العقل لا في الاشياء .
فاذا لو قدر فوات كل مطابقة بين عقل الله والاشياء لكان البطل
في الاشياء لا في عقل الله ، ومع ذلك ليس في الاشياء بطل لان
حظ الشيء من الحق بنسبة حظه من الوجود ، فاذاً ليس يكون
عدم مطابقة بين عقل الله والاشياء ولا يمكن ان يكون في
عقل الله بطل برة .

و٦ ايضاً لانه كما ان الحق هو خير العقل كذلك البطل
هو شره ، فاننا يميل بنا طبعنا تشوقاً الى معرفة الحق وينفر بنا
من الانخداع بالباطل . وليس يمكن ان يكون في الله شر كما
تبين في ف ٣٩ . فاذاً ليس يمكن ان يكون فيه بطل .

و٨ من اجل هذا قيل في ع ٤ ف ٣ في الرسالة الى اهل
رومية : الله صادق . وفي ع ٥ ف ١ من رسالة يوحنا الاولى : ان
الله نور وليس فيه ظلمة البتة .

الفصل الثاني والستون

في ان حقيقة الله هي الحقيقة الاولى والعظمى

(خلاصة جز ١ ف ١٦٢)

بما قررناه الى ها يتضح جلياً ان حق الله هو الحق الاول
والاعظم وذلك :

١ لانه كما يكون حال الاشياء في الوجود كذلك تكون

حالتها في الحقيقة (١) كما يظهر مما قاله الفيلسوف (في ك ٢ من
الاهليات) وذلك لان الحق والوجود يتساوقان (٢) فان الحق انما
يوجد عندما يقال ، ان ما هو هو وما ليس هو ليس هو . ولكن
وجود الله هو الوجود الاول والانهائي في الكمال . فاذاً حقيقة
الله هي الحقيقة الاولى والعظمى .

و٢ ايضاً لان ما يثبت لشيء ثبوتاً بالذات ، فانه يكون
ثبوتاً له باسمى نوع من الثبوت . والحق يقال على الله قولاً
بالذات كما تبين (في ف ٦٠) فحقيقته اذاً هي الحقيقة الاولى
والعظمى .

(١) يريد بانلفظ «الحال» النصب من الشيء ، فيكون المعنى ان نصيب
الشيء من الحق بنسبة نصيبه من الوجود ، فحيثما يكن الشيء له وجود اعظم
يكن له حق اعظم ، وذلك لان الحق والوجود يتساوقان ، لان كل شيء
انما يكون قابلاً لان يدرك على قدر حصته من الوجود .

(٢) لقائل يقول كيف يتساوق الحق والوجود والحق موجود حقيقة
في العقل والموجود وجوده حقيقة في الخارج ؟ فالجواب ما قاله القديس توما في
خلاصته (جزء ١ ف ١٦٦ ق ٣) . ومفاده ان الحق له وجودان : وجود في
الخارج ووجود في العقل ، فالحق الموجود في الخارج يساوق الموجود بحسب الجوهر
والقول ان كل موجود حق ويعكس اي كل حق موجود . ولما الحق
الموجود في العقل فانه يساوق الموجود مساوقة متابقة اي مساوقة المنسـ
للمشتر ، يعني ان كل حـ في العقل يوافق شيـ في الخارج وبالعكس ، اي
كل موجود في الخارج يوافق عقل حق ، ولو نقل الله على القليل . فبذه
المساوقة بمناها الاخير هي المشار اليها في المتن بدليل قوله : الحق انما يوجد
عندما يقال ان ١٠ هو هو .

و ٣٠ ايضاً ان الحق في عقلنا انما هو بمطابقته للشيء المعقول،
وعلة المطابقة الوحيدة كما يتضح من قول الفيلسوف (في ك ٥ من
الالهيات). فاذاً لما كان في عقل الله العقل وما يُعقل شيئاً واحداً
كان ان حقيقته تعالى هي الحقيقة الاولى والعظمى.

وهو ايضاً لان ما كان المقدار والقياس في كل جنس من
الاجناس فانه الاكمل في ذلك الجنس، ولهذا فان الالوان تقاس
بالبياض . وحقيقة الله هي مقدار كل حقيقة ، لان حقيقة عقلنا
تقدر بالشيء الذي في خارج النفس ، اذ يقال ان عقلنا حق لكونه
مطابقاً للشيء ، وحقيقة الشيء التي تقاس على عقل الله الذي هو
علة جميع الاشياء كما سوف نبينه في ف ٢٤ في ك ٢ من مؤلفنا
هذا . كما ان حقيقة المصنوعات تقدر بصناعة الصانع ، فان
الصندوق مثلاً يصكون حقاً اذا طابق الصناعة . فاذاً لما كان
الله العقل الاول والمقول الاول وجب ان تكون حقيقة كل
عقل مقيسة بحقيقته ان كان كل شيء انما يقدر بما هو الاول
في جنسه كما علمه الفيلسوف في ك ١٠ من الالهيات . فاذاً حقيقة
الله هي الحقيقة الاولى العظمى والمتناهية في الكمال .

الفصل الثالث والستون

في ادلة الذين يريدون ان ينفوا عن الله معرفته بالجزئيات
لقد قام قوم يحاولون ان ينفوا عن كمال معرفة الله معرفته
الجزئيات فهجوا لاثبات ذلك سبعة مسائل :

١ المسلك الاول من نفس حالة الجزئيات قالوا : لما كان
مبدأ الجزئية وركنها انما هي المادة المعنية (١) لا يشبه ان الجزئيات
يمكن معرفتها بقوة غير مادية ، ان كانت كل معرفة تتم بضرب
من التمثيل . وعليه فان القوي التي فينا تدرك الجزئيات انما
هي القوي التي تستخدم الالات المادية ليس غير كما هي الخيالة
والحس وما شاكل . واما عقلنا لانه غير مادي فانه لا يعرف
الجزئيات . فاذاً لا يكون عقل الله الذي هو اشد تنزهاً عن المادة
عارفاً بالجزئيات بالاولى . فاذاً لا يرى من وجهه من الوجوه ان الله
يمكنه ان يعرف الجزئيات .

٢ المسلك الثاني ان الجزئيات ليست موجودة دائماً . فاذاً لما
ان تكون معروفة عند الله دائماً واما حيناً معروفة وحيناً لا ،
فالاول محال لانه لا يمكن تعلق المعرفة بالمعلوم لان متعلق
المعرفة الاشياء الحقة ، وما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون
حقاً . والقول الثاني ايضاً محال لان معرفة الله لا تقبل تغييراً
البتة كما تبين في ف ٤٥ .

٣ المسلك الثالث انه ليست الجزئيات جميعها توجد بالضرورة
بل بعضها يصدر على طريق الحدوث ، ومن ثم فليس يمكن ان
تكون المعرفة بها صادقة الا عندما توجد لان المعرفة اليقينية هي

(١) يزيد بالمادة المعنية ما يصر عنه القديس توما بقوله *Materia signata*
وهي هذه المادة الاولى عند تهيئها لقبول الصورة اي عند قبولها الكم
وغيره من الاعراض المخصصة .

تنفر من الالامتناهيات • الجزئيات غير متناهية ولو بالقوة •
فإذا كان الله يعرف الجزئيات يرى مستحيلًا •

و٦ دليلهم السادس من كون الجزئيات خسية (قالوا) :
لما كان شرف العلم يقاس بنوع ما بشرف المعلوم ، كان أيضاً ان
خساسة المعلوم تنعكس على العلم متعددة اليه • وعقل الله في
نهاية من الشرف • فإذا لا يطبق شرفه ان يعرف محتقرات
الجزئيات ومستخسأتها •

و٧ دليلهم السابع من ان في بعض الجزئيات شراً قالوا :
لما كان المعروف موجوداً في العارف ضرباً من الوجود وكان
يستحيل ان يكون في الله شر كما بيناه في ف ٣٩ يتحصل على ما
يظهر ، ان الله لا يعرف البتة الشر والعدم ، اذ لا يعرفها الا العقل
الذي هو بالقوة ، إذ عدم لا يمكن وجوده الا في القوة • فينتج
من ثم ان الله لا معرفة له بالجزئيات التي فيها شر وعدم •

الفصل الرابع والستون

في ترتيب ما سبقه فيما يتعلق بمعرفة الله

اننا دفعنا للضلال المتقدم وابانة لكالم معرفة الله يتعين علينا
بذل الجهد في تنقيح الحقيقة في ما يتعلق بكل دليل دليل من
الادلة الموردة آنفاً قصد أن نثبت ما كان منها مضاداً للحق • وعليه
فاننا نبين أولاً ان عقل الله يعرف الجزئيات (ف ٦٥) وثانياً

التي يمنع ان تضل • وكل معرفة تتعلق بالحدث الممكن لكونه
مستقبلاً فهي قابلة للضلال • وذلك لانه قد يتفق ان يحدث
ضد ما حصلت معرفته ، والا اي وان كان ممتنعاً حدوث الضد
فيكون الشيء ضرورياً (لا ممكناً) ، ولهذا كان ان الممكنات
المستقبلة لا يمكن ان يكون لنا بها علم بل فأن وتحمين • ولكن
لا بد من فرض ان معرفة الله بالغة غاية الصدق والعصمة من
الخطأ كما سلف بيانه في ف ٤١ • ثم من المستحيل ايضاً ان
تحصل لله معرفة بشيء على طريق الحدوث والتجدد ، لانه غير
قابل للتغير كما اثبتناه في ف ٤٥ • فينتج اذاً من ذلك على ما
يظهر ان الله لا يعرف الجزئيات •

و٨ والمسالك الرابع ان بعض الجزئيات علتها الارادة
والمعامل قبل ان يوجد استحيل معرفته في غير علته ، لانه من
قبل ان يحصل له الوجود في ذاته لا يمكن ان يكون له وجود
الا في علته • وحركات الارادة يستحيل ان يعرفها معرفة اليقين
شخص آخر غير المرید الذي هي في حوزة مكنته • فإذا يظهر
من المستحيل ان يكون لله معرفة اذلية بمثل هذه الجزئيات
التي علتها الارادة •

و٩ دليلهم الخامس من ان الجزئيات غير متناهية (قالوا)
غير المتناهي من حيث هو كذا مجهول ، لان كل ما يعرف
يكون في احاطة العارف مقيساً ضرباً من القياس ، اذ ان القياس
لبس شيئاً آخر غير تحقق الشيء المقيس • ولهذا كل صناعة

انه يعرف ما ليس موجوداً بالفعل (ف ٦٦) وثالثاً انه يعرف
الحوادث الممكنات المستقبلية (ف ٦٧) ورابعاً انه يعرف حركات
الارادة (ف ٦٨) وخامساً انه يعرف غير المنتهيات (ف ٦٩)
وسادساً انه يعرف خسائس الموجودات وما كان منها في غاية
الصغر (ف ٧٠) وسابعاً واخيراً انه يعرف الشرور والاعدام جميعها
او كل نقص اياً كان (ف ٧١) فنقول .

الفصل الخامس والستون

في معرفة الله للجزئيات

(المقدمة ف ١١ م ١٦ قسم ١)

هاتين الآن تبين ان الله يستحيل ان تفوقه معرفة الجزئيات
فنقول .

١- قد تبين في ف ٤٩ ان الله انما يعرف جميع ما سواه
من حيث (١) انه علة جميع ذلك ، ومعلولات الله الحاصلة على
الوجود انما هي الاشياء الجزئية ، فان الله انما هو علة للاشياء من
حيث انه يجعلها موجودة بالفعل وليست الكليات قائمة بذاتها

(١) لفظة « بحيث » ليست هنا دالة على سبب المعرفة بمعنى ان كون
الله علة للاشياء هو سبب معرفته لها ، فان هذا لا يستقيم ، لان التعامل الذي
يفعل بالعقل معرفته تسبق فعله ، فليس ادأ هذا مراد اللاتين وانما « بحيث »
« اخوة هنا للدلالة على مصاحبة المعرفة للعلية حتى يكون المعنى ان الله لما
كان علة للاشياء . بذاته وهو بمقتل ذاته . فاذاً يمثل الاشياء . بشتم ذاته .

بل ليس لها وجود الا في الجزئيات ، كما اثبتته الفيلسوف في ك ٧
من الالهيات . فاذاً ليس يعرف الله الاشياء معرفة بكليتها فقط
بل يعرفها بجزئيتها ايضاً .

٢- لانه اذا عرفت المبادئ التي تقوم بها ذات الشيء
فتعرف ضرورة ذات الشيء . كما انه متى عرفت النفس الناطقة
والجسم الانساني عرف الانسان . وذات الجزئي يقومها المادة
المعنونة والصورة المشخصة ، كذات سقراط مثلاً فانها تقوم من
هذا الجسم المشار اليه وهذه النفس كقوم الانسان الكلي من
نفس ومن جسم ، كما يتضح من ك ٧ من الالهيات . ومن ثم
فكما ان هذين (اي النفس والجسم) يقمان في تعريف الانسان الكلي
كذلك تلك (اي هذه النفس وهذا الجسم) تدخل في تعريف
سقراط ان كان ممكناً حده .

فاذا كل من حصلت له المعرفة بالمادة ويجميع ما تتعين به
المادة ، وبالصورة المتشخصة في المادة فلا تغرب عنه معرفة الجزئي .
ومعرفة الله تتصل بالمادة وبالأعراض المشخصة وبالصور ، لانه لما
كان تعقله نفس ذاته (ف ٤٥) كان لا بُد من ان يعقل كل
ما هو موجود في ذاته الالهية نوعاً من الوجود ، على ان كل
الاشياء التي لها وجود ما اياً كان هذا الوجود فانما هي موجودة
في قدرة ذاته وجودها في مصدرها الاول إذ إنه تعالى المبدأ
الاول الكلي لكل وجود (ف ١٣) وليس المادة والعرض خارجتين عن
هذا الوجود لان المادة هي الموجود بالقوة والعرض الموجود في غيره .

فأذا ليست معرفة الجزئيات تفوته تعالى .

و ٣ أيضاً لأن طبيعة الجنس لا تعرف حق المعرفة ما لم تعرف فصوله الاولى (١) ولواقعته الخاصة به فلا تعرف طبيعة العدد أتم معرفة ما لم يعرف الوتر والشفع منه، والكلي والجزئي فصلان للموجود (٢) او لاحقان بذاتها به . فأذا ان كان الله بمعرفته ذاته يعرف طبيعة الموجود العامة فن الضرورة ان يعرف الكلي والجزئي معرفة تامة . ولكن كما أنه لا يكون قد عرلي الكلي معرفة كاملة اذا عرف معنى الكلية وجهل الشيء . الكف كالانسان والحيوان لذلك اذا عرف معنى الجزئي ولم يعرف هذا

(١) وذلك لانه لا يمكن ان طبيعة الشيء . تعرف حق المعرفة ما لم يعرف انها كيف تكون في الوجود الخارج والجنس، لانه كل شيء ليس يمكن وجوده في الخارج من حيث هو كذا ما لم يتعين بفضل مجده ، مثلاً هذا الجنس « الجسم » لانه كلي يستحيل وجوده في طبيعة الاشياء . ما لم يلحقه هذا الفصل وهو كونه متنفساً وهذا واضح .

وتقييد الماتن العصول بقوله « الاولى » يفيد ان الجنس باختياره في ذاته يكفي لوجوده في الطبيعة نعيته بفضل من فصوله الاولى ، كما افادك المثال الذي ذكرناه . واما كون الجنس مع فصله الاول كالجسم المتنفس مثلاً لا يمكنه الوجود في طبيعة الاشياء . ما لم يكن حساساً ايضاً ، فذلك لا يقتضيه الجنس من حيث هو بل من حيث يكون حساساً لما تحته كما ان الجسم المتنفس جنس للحساس الذي تحته .

(٢) قوله « الكلي والجزئي فصلان للموجود » لا يريد به انها فصلان حقيقيان ، اذ تقدم ان الموجود ليس بجنس يتنوع بالتفصيل ، وانما هما فصلان بالتساع المعنى لدلائلها على نوعين متضادين في الوجود لا يدل عليهما اسم الموجود .

او ذاك الجزئي المشار اليه فلا يكون قد عرف الجزئي .

فأذا لا بد من ان يكون الله عارفاً للجزئيات .

و ٤ ايضاً لان الله كما انه نفس وجوده فكذلك هو نفس عرفانه كما تبين ف ٤٥ . ومن كونه نفس وجوده يلزم ان يوجد فيه كل كالات الوجود وجودها في مصدرها الاول للوجود كما تبين في ف ٢٨ . فأذا يجب ان يوجد في معرفته كل كمال المعرفة وجوده في مصدر المعرفة الاول . ولكن ذلك لا يكون له اذا فاتته معرفة الجزئيات . اذ ان كمال معرفة بعض العارفين قائم بمعرفة الجزئيات .

فأذا من المستحيل ان لا يكون لله معرفة بالجزئيات .

وه ايضاً لان ما يحدث غالباً في جميع القوى المترتب بعضها مع بعض ، ان القوة الاعلى فيها تتناول اشياء اكثر مما تتناوله القوة السفلى مع بقائها واحدة ، واما القوة الادنى فانها تتناول اشياء اقل ، ومع ذلك فانها تتكثر بالنسبة الى تلك الاشياء . كما يتضح لك من قوة الوهم والحس ، فان قوة الوهم وهي واحدة يتناول ادراكها جميع ما تدركه الحواس الحس بل واكثر من ذلك (١) والقوة العارفة في الله انما هي اسمى كثيراً من

(١) ولعمري يقول ان هذا المبدأ وهو ان القوة الاسمى يشمل تناولها ما تشمل القوة الادنى واكثر من ذلك غير صحيح باطلاقه ، لان عقلنا لا يدرك الجزئيات التي ندركها بالوهم والحس من حيث هي جزئيات . فأذا مبنى هذا البرهان فاسد . فغيب ان هذا المبدأ وهو ان كل ما تقوى عليه القوة

القوة العارفة التي في الانسان . فاذاً كل ما يعرفه الانسان بقواه المختلفة اي بالعقل والوهم والحس فأنه يلحظه بلحظة عقله الواحد والبسيط . فأنه اذا عرّف للجزيئات التي ندركها بالوهم والحس .

السفل تقوى عليه القوة التي هي اعلى منها لما ينسج الوجه الذي تقوى عليه السفل او يوجه اشرف ، انما هو صحيح باطلاقة فان عقلاً وان كان لا يدرك الجزيئات من حيث هي كذا ، اي من حيث هي مكتنفة بالعوارض الخارجية المشخصة ، فانه مع ذلك يدركها ادراكاً اشرف لانه يدركها ادراكاً غير مادي . ثم ما يدركه منها هو اكل لانه يدرك ماهيتها لا عوارضها ، ولما كون القوة العليا تقوى على ما تقوى عليه القوة السفلى وعلى اكثر من ذلك بالوجه والطريقة التي تقوى عليها القوة السفلى ، فذلك مشروط بأن لا يكون في القوة العليا مانع حاصل لها من اعتبارها بمالة من احوالها ، يكون في حالة عقلاً المتصل بالحدس ، فان هذه الحالة تقضي عليه ان لا يدرك الجزيئات الا بالصور للثبوتة من الشخصيات والتي هي مثل الكلبيات . ولما اذا انفصل عن الجسم فانه حينئذ لا يدرك الجزيئات بصور مستترة عن المادة بل بصور ماضية . وليست حال عقل الله كذلك فليس فيه هذا المانع اذ لا يدرك الجزيئات بصور مثبوتة عن المادة ، لانه لا يتناول ادراكه من الاشياء ، بل من ذاته الالهية التي هي مثال الجزيئات التي هو علتها . فاذاً لما كان عقل الله اشرف بلا نهاية من عقل الانسان ومن قوة الوهم والحس ، وجب ان يدرك الجزيئات بنوع افضل واكمل من ادراك العقل والوهم والحس لها ، وعليه فانه يتفصل عقل الانسان بادراكه الجزيئات بمزيجتها الامر الذي لا يقوى عليه العقل ويفضل الوهم والحس بادراكه ليس فقط اعراض الجزيئات المادية بل ايضاً بجزهرها وماهيتها . وهذا الادراك الاخير يميز عنه الحس والوهم .

و٦ لان عقل الله لا يأخذ المعرفة من الاشياء كما يأخذها عقلاً ، بل الاول ان يقال انه تعالى علة الاشياء بمعرفته ، كما سوف يتضح ذلك (ف ٢٤ ك ٢) وهكذا تكون المعرفة التي يعرف الله بها الاشياء في حكم المعرفة العملية (١) لن تكون كاملة الا اذا اتصلت بالجزيئات ، لان غاية المعرفة العملية انما هو العمل ، والعمل ليس يكون الا في الجزيئات . فاذاً معرفة الله بالاغيار يتناول نطاقها الجزيئات .

و٧ ايضاً ان المتحرك انما يتحرك عن محرك يحرك بالعقل والشوق كما سبق بيانه (في ف ٤٤) وليس محرك يحرك بالعقل يمكنه ان يوجد الحركة الا اذا عرف المتحرك من حيث انه من شأن طبعه ان يتحرك بالحركة المكانية ، اي من حيث انه يشار اليه بينا وبالن ، اذاً من حيث انه جزئي . فينتج ان العقل الذي هو محرك للمتحرك الاول يعرف هذا المتحرك الاول من حيث هو جزئي . فاما ان نضع ان هذا المحرك هو الله ، وحينئذ حصل المقصود ، واما ان نضعه شيئاً آخر دون الله وحينئذ ان كان عقل هذا الاخير يمكنه ان يدرك الجزئي بقوة نفسه فلان يكون في ممكنة عقل الله ادراكه بالاولى .

و٨ ايضاً ان الفاعل هو اشرف من المتفعل والمفعول كما

(١) قوله «المعرفة العملية» لا يريد به ان في الله معرفتين معرفة عملية ومعرفة نظرية ، لانه تعالى يعرف ذاتها والاغيار بمعرفة واحدة . ولكن لما كانت معرفته للاغيار ، عطية لها الوجود في الخارج وصحتها بانها عملية بهذا المعنى .

ان الفعل اشرف من القوة (١) فاذا الصورة التي هي من رتبة ادنى لا يمكنها بفعل نفسها ان توجد شبهها في رتبة اعلى . واما

(١) في الكلام البالغ الوارد في هذا العدد رد متين على الاعتراض الوارد في عدد ١ من ف ٦٣ وهو هذا : اذا كنا ننفي عن عقلنا معرفة الجزئيات فالسبب في ذلك ان عقلنا غير مادي والجزئيات مادية ، والمعرفة ليست تحصل الا بتشابه العارف والمعرفة والحال ان الله اشد تقرباً من المادة من عقل الانسان فاذا .

وغلاصة الجواب ان هذا الاعتراض لا يستقيم في حق الله لقوات مثلية السبب بين المرفقتين ، فان معرفتنا مستمدة من الاشياء ، ومعرفة الله بخلافها لانها علة الاشياء . فلما كانت المعرفة قائمة بحصول التشابه بين العارف والمعرفة كان ان مثل هذا التشابه لا يحصل في عقلنا الا بفعل الاشياء المحسوسة في قوتها العارفة بان توجد في قوتها العارفة شيئاً ما . ووفقاً للقوة العارفة تحيةً للتشابه المذكور . وصورة الاشياء المحسوسة لكونها مادية وعن رتبة ادنى من القوة الناطقة يستحيل عليها ان توجد في عقلنا غير المادي شيئاً لها غير مادي كما تقتضيه المعرفة العقلية . ولهذا كانت صورة الاشياء المحسوسة لا تفصل فعلها الا في القوى التي تستخدم الآلات المادية كالحس والوهم وما شاكل . وهذا هو السبب الذي من اجله لا يمكن للاشياء المحسوسة ان توصل شبه صورتها الجزئية الى العقل ولا للعقل ان يدرك الاشياء الجزئية ، وانما يدرك مادية تلك الاشياء الجزئية مجردة عن لواحق المادة كما يوصلها اليه العقل الثعال .

واما معرفة الله لكونها علة الاشياء . وعلمية الله تقع على جزئيات الصور المحسوسة فانما هي معرفته تشمل متناولة جميع الاشياء الجزئية بجزئيتها ، فيحصل من ذلك ان السبب الذي من اجله يقال ان معرفة العقل الانساني لا تتعلق بالجزئيات ، ليس يكون قوتاً التشابه بين الامادية الصور المعقولة ومادية صور المحسوسات ، لان مثل هذا التشابه قامت في عقل الله ، بل السبب الحقيقي هو لان عقلنا بأحد معرفته عن الاشياء المحسوسة التي لا يمكنها ان توجد في العقل شبه جزئيتها من

الصورة العليا فيمكنها بفعلها ان توجد شبهها في الرتبة الادنى ، كما ان قوى الكواكب غير القابلة للفساد توجد صوراً قابلة للفساد في هذه الاشياء السفلية ، واما القوة القابلة للفساد فيمتنع عليها ان تعطي صورة غير قابلة للفساد .

وكل معرفة انما تتم بمشابهة العارف للمعروف مع فرق ان المشابهة التي في معرفة الانسان انما تحصل فيها بفعل الاشياء المحسوسة في قوى الانسان العارفة واما المشابهة في معرفة الله فبعكس ذلك ، لانها تحصل عن فعل صورة عقل الله في الاشياء المعروفة . فاذا صورة الشيء المحسوس لكونها مشخصة بماديتها ليس يمكنها ان توجد شبه جزئيتها انجاءً يحمله غير مادي البتة بل جل ما يمكنها انما توصله الى القوى التي تستخدم الآلات المادية . واما اتصال ذلك الشبه بالعقل من حيث انه يعبر عن جميع لواحق المادة وشرائطها فذلك يتم له بقوة العقل الفعال . وهكذا يمتنع على شبه جزئية الصورة المحسوسة ان تلامس عقل الانسان . واما شبه صورة عقل الله لانها تتصل بجميع الاشياء حتى بنحسائسها التي تتناولها علمية فانها تبلغ حتى جزئية الصورة المحسوسة والمادية .

فاذا عقل الله يقوى على معرفة الجزئيات ، واما عقل الانسان فلا . واهم ايضاً لانه ان كان الله لا يعرف الجزئيات التي يعرفها

حيث هو كذا بل ذلك الشبه مستمد له من المصورات بقوة العقل الثعال . ولهذا قلنا ان الاعتراض لا يستقيم وجميع هذا دقيق وجليل فاحفظه .

الناس أنفسهم ايضاً لزم عن ذلك هذا الحال الذي لزم به اريسطو ابيدكلس (في ل ١ في النفس) وهو ان الله يكون حينئذ في غاية من الجمالة .

١٠ ويؤيد هذه الحقيقة التي جئنا على اثباتها كلام الكتاب المقدس ، فانه يقال في عدد ١٣ ف ٤ عبر : وما من خلقة مسترة امامه بل كل شيء عار مكتشف الباطن لعينيه . وقيل في عدد ١٦ ف ١٦ ابن سيراخ : لا تقل ساواري عن الرب العلّ احداً من العلي يذكرني .

١١ ايضاً يتضح مما قلناه كيف ان الاعتراض على هذه الحقيقة (١) لا يستقيم استنتاجه لان الذي يعقل عقل الله به وان لم يكن مادياً فانه مع ذلك شبه المادة والصورة على انه المبدأ الاول الموجد لكلتيهما .

(١) قوله « الاعتراض » يريد به الاعتراض الاول المذكور عدد ١٣ ف ١٣ القائل ان القوة اللامادية يمتنع عليها ان تعرف الجزئي للمادي لان المعرفة اذا تحصل بتشابه العارف والمروف . قال الماتن ومز من قائل : انكر المقدم واحيب على البرهان ان الذي يعقل عقل الله به وان لم يكن مادياً فانما هو شبه المادة والصورة على انه المبدأ الاول الموجد لكلتيهما (٢) ويجب ان تعلم ان قوله « شبه المادة والصورة » يريد به الشبه المثلثي الذي تقتضيه المعرفة ويكفيها ، لا الشبه المثلث اعني الشبه الذي يدل على مشاركة في الطبيعة . وهذا ايضاً دقيق فاعلمه .

الفصل السادس والستون

في ان الله يعرف اللاموجودات (١)

(خلاصة جز ١٠ ف ٩)

١

وثانياً يجب ان نبين ان الله لا تقوته معرفة اللاموجودات ايضاً . لقد اتضح مما سلف في (ف ٦١) ان نسبة علم الله الى الاشياء التي عاينت ونسبة ما شأنه ان يعلم الى علمنا نسبة واحدة ، وحال ما شأنه ان يعلم بالنظر الى علمنا هي ان ما شأنه ان يعلم قد يمكن أن يوجد من دون ان يحصل لنا العلم به . والفيلسوف في كلامه على المعقولات (فصل في المتضائفات) قد ذكر على هذا مثلاً : تربيع الدائرة . وهذا القول لا يعكس (اي لا تمكس النسبة) . فاذا نسبة علم الله الى ما سواه من

(١) اللاموجود اي ما ليس موجوداً بالتل على انواع ، لانه اما ان لا يكون موجوداً الان لكنه قد وجد وهو الذي يعبر عنه بقوله « كان » واما ان لا يكون موجوداً الان ولا وجد في الماضي ولكنه سيوجد في المستقبل . وعرفه اريسطو بقوله المستقل هو ما كان في ذاته متعيناً حصوله على الوجود في الزمان الآتي . واما ان لا يكون موجوداً في الحال ولم يوجد في الماضي وليس حصوله على الوجود في الزمان الآتي متعيناً له في ذاته ، لانه ليس مستعدة وجازمة على ان يجاد يوماً بل انما هو قائد بالقوة اعني الذي يوجد في قدرة ذاته التي هي على حالها من عدم الاعتماد والتسعين لا يجادها وهذا هو الممكن . وتزيد بالمرة هذا الله والخلقة (خلاصة جز ١٠ ف ٩) .

الاشياء هذه حالها وهي ان علم الله يجوز ان يوجد والاشياء معدومة (١)

و٢ ان حال معرفة عقل الله بالاعيار كحال معرفة الصانع بمصنوعاته (٢) وذلك لان عقل الله هو علمها بعلمه . والصانع بمعرفة صناعته يعرف ايضاً ما لم يكن قد صنعه بعد ، فان صور الصناعة تقيض عن علم الصانع على المادة الخارجة لصنع المصنوعات . وعليه فلم يكن مانع من ان يكون في علم الصانع صور لم تخرج الى الوجود ، فهكذا ايضاً ليس مانع يمنع من ان الله يكون له معرفة باللاموجودات .

و٣ ايضاً لان الله يعرف الاعيار بذاته من حيث انها الشبه

(١) عماد هذا السببان هو ان المعلوم متقدم على علمنا تقدماً بالبطع لانه علمه ، اد ان علمنا مستمد من الاشياء . كما تقدم . ومجلاؤه علم الله فانه متقدم على كل مالم لان الله علة كل شي . بعلمه . ومن المقرر انه اذا رفع المتقدم ارتفع المتأخر ، ولا يمسك ، اي اذا رفع المتأخر ليس يلزم عنه ارتفع المتقدم ، وقد يبقى المتقدم مع زوال المتأخر الا اذا كان المتأخر ملازماً للمتقدم بالبطع . ومن ثم قد يوجد المعلوم ولا يوجد علمنا به وهذا واضح . ولما علم الله انه قد يوجد حال كون المعلوم غير موجود .

فاذا يمكن الله ان يعلم اللاموجودات .

(٢) يجب ان تعلم هنا ان معرفة الله للانوار ومعرفة الصانع للمصنوعاته تشتركان من وجهه وتختلفان من وجه . اما وجه اشتراكهما فان كلا من المرتبتين علة للمعروف واما وجه اختلافهما فلان معرفة الصانع تقتضي سبق وجود المادة التي تفعل فيها اذ توجد فيها الصورة فقط ، واما معرفة الله فانها علة للابدية والصورة معاً

المثالي لكل ما يصدر عنه كما سلف بيانه في ف ٥٤ . ولكن لما كانت ذات الله لامتناهي الكمال وكل شي . غيره محدود الوجود والكمال كان من المستحيل ان يكون جميع الاشياء مساوياً لكمال ذاته الالهية (١) . فاذاً قدرته على تمثيل ذاته تسع اشياء اكثر كثيراً من الاشياء للوجود . فينتج من ثم ان الله ان كان يعرف قوة ذاته وكمالها فقدرته يشتمل تناولها ليس فقط الاشياء الموجودة بل الاشياء اللاموجودة ايضاً .

و٤ ايضاً ان عقلنا بنفس الفعل الذي يعرف به ان شيئاً ما هو يمكنه ان يحصل على حرفة الاشياء التي لم تكن بعد موجودة بالفعل (٢) فانه يمكنه ان يدرك ماهية الاسد والفرس

(١) وذلك لان كل شي . دون الله متاهي الوجود والكمال ومحدوداً فيستحيل ان يحصل من كمالات معدومة متناهية كمال غير متناه . ووجود غير متناه كما يستحيل ان يحصل عن كيات معدومة متناهية كية غير متناهية . فينتج اذاً ضرورة ان ذات الله غير المتناهية في الكمال والتي له القدرة ان يوجد على شبيها ومثالها اشياء غير متناهية يستحيل على الموجودات ان تساويها في الكمال . فاذاً ما يستتبع الماتن وهو ان الله ان كان يعرف قدرة ذاته فانه يعرف اللاموجودات نتيجة ضرورة قاطعة

(٢) ولكن يد على هذا شك وهو ان معرفة الشي . «هل هو» تتقدم على معرفة الشي . ما هو . فاذاً ليس من معرفة الشي . (ما هو) يمكن ان يعرف ما ليس به موحوداً . والجواب عليه ان معرفة الشي . (هل هو) تتقدم معرفة الشي . (ما هو) . مبدأ صادق على المعرفة المكتسبة اي التي يحصلها بالاكساب لا على غيرها ، وليس يصدق ذلك القول على معرفة الله التي هي علة كل موجود ، كما انه لا يصدق على معرفة الصانع لمصنوعه اذ ان العلة

في حال كون هذين الحيوانين معدومين . وعقل الله يعرف معرفة من يعرف ان شيئاً ما هو فتداول معرفته لا الحدود فقط بل القضايا ايضاً كما تبين في ف ٥٩ . فإذا يمكنه ان يعرف ايضاً الاشياء الالاموجودة .

وهو ايضاً ان معلوماً ما يمكن سبق معرفته في علته كما ان الفلكي اذا تتبع باعتباره نظام الحركات السموية يمكنه ان يعرف الكسوف المستقبل .

ومعرفة الله بالاشياء معرفة بالعلّة لانه عندما يعرف ذاته التي هي علّة الجميع يعرف الاغيار بانها معلولاته كما سلف اثباته في ف ٤٩ .

فإذا ما من مانع يمنع من ان يعرف ايضاً ما لم يكن موجوداً بعد .

ولاً ايضاً ان تعقل الله لا تعاقب فيه كما ان وجوده ليس متعاقباً ولما كله موجوداً دائماً والبقاء وهذا هو معنى الازلية (١)

متقدمة على معلومها . فإذا حبثنا نكتن المعرفة علّة للشيء . لا يصح ان يقال ان معرفة الشيء . هل هو متقدم على معرفة الشيء . ما هو لان العلّة معطية الشيء . وجوده . نوجده الذي يسأل عنه «هل هو» متأخر بالضرورة عن معرفة العلّة له انه «ما هو» .

(١) الازلية هنا بمعنى السرمدية وقد عرف بويسيوس السرمدية (في كتابه التعزية ٣) قال : هي امتلاك الحياة الغير المشبهة كله ممّا امتلاكاً كاملاً . قال « امتلاك الحياة » لان ما هو سرمدى حقيقة ليس موجوداً فقط بل هو حي ايضاً . والحياة تطلق بتحرر ما على الفعل بخلاف الوجود . وابتداء

الدوام يظهر انه يعتبر بحسب الفعل اكثر من اعتباره بحسب الوجود ، ولهذا كان الزمان ايضاً عدد الحركات (خلاصة جزء ١ م ١٧ ف ١) . وقال « الغير متشبه » للإشارة الى ان السرمدية لا بداية لها ولا نهاية ، اي لا اول ولا اخر لان كليهما نهائية . وقال « كله ممّا » مبدءاً بانظ « الكل » لا ما له اجزاء . بسبب مجرد الصكّال بحيث لا ينقصه شيء . فلا ينتظر شيئاً . وقال « امتلاك » لا لان السرمدية تمتلك لان السرمدية ضرب من الدوام والدوام لا يمتلك ، بل أراد ان السرمدية لا تقبل التغير ولا الزوال وما يمتلك انما يجرى بثبات وطبقة فكان السرمدي اثبتاً بالتمسك . ومن ههنا التعريف يتحصل ان السرمدية تختص بامرئ جوهريين بان الذي في السرمدية لا بداية له ولا نهاية وبان السرمدية نفسها لا تعاقب فيها لكنهما كليهما موجودة ممّا دئمة واحدة .

ولكمي تفهم ما يلي يجب ان تعلم ان السرمدية والزمان يشتركان من وجه ويتخلطان من وجوه . اما اشتراكهما فلان كليهما يدعى المقدار لان كليهما مقدار دوام الشيء ، ولكن هذا الاشتراك لا يجعلهما من جنس واحد وذلك لوجوه الاختلاف الالنية . واما اختلافهما فاولاً لان الزمان مقدار الشيء المتعاقب والمتجزى . وهو الحركة واما السرمدية فهي مقدار الوجود المتجزى . والغير قابل للتغير بل الوجود كله ممّا وهذا الوجود هو الوجود الالهي .

وثانياً يترتب عن الاختلاف المذكور اختلاف آخر وهو ان الحركة التي تقدر بالزمان منقسمة الى اجزاء متعاقبة اذا ازال جزء منها غفّه آخر واذا وجد جزء . فينتظر آخر وعليه كان لا بد من ان الزمان ينقسم هو نفسه الى اجزاء ماضية ومستقبلية . وبخلافه السرمدية قائماً لا كانت مقدار غير

الى المتصل . ونريد بنير المتجزى . لا الذي هو طرف المتصل والذي لا يكون مع كل جزء . من اجزاء المتصل . فإن ما يشبه هذا انما هو أن الزمان . بل نريد بنير المتجزى . ذلك الذي هو خارج

المتجزى . وجب ان لا تكون متجزئة وان لا يكون فيها ماضٍ ومستقبل بل ان تكون كلها حاضرة معاً فتكون نسبة السرمدية الى كل دوام الزمان كسبة الغير المتجزئ الذي ليس فيه تغير ولا قبل وبعد والخارج عن الزمان المتصل المتعاقب والذي ليس ينتضي وجوده الى هذا المتصل المتعاقب .

وقدما لهذا قد شبه المان الزمان والسرمدية بالدائرة ومركزها قال ان اخذت نقطة معينة في الدائرة فهذه النقطة وان كانت غير متجزئة فلا تواجه نقطة غيرها في الوضع بل تكون بالضرورة قبلها او بعدها واما المركز الذي هو خارج عن الدائرة فانه وان كان غير متجزئ . فيجأزى مع ذلك بالخطوط المستقيمة المنجزة منه اليها كل نقطة من نقط المحيط الذي يدور حوله فاذا اعتبرت نقط الدائرة بعضها بالقياس الى بعض وجدت ان هذه النقطة قد تركت بمركبتها هذا المحل ولست قبلت محلا اخر وهكذا علم جراً كل واحدة من تلك النقط بحيث يمكنك ان تقول مقدراً تلك الحركات بالزمان هذه الحركات بالنسبة الى بعضها منها ما قد مضى ومنها ما هو في الحال ومنها مستقبل .

واما المركز الذي تتحرك الدائرة حوله فلا يصح لك ان تضعه بالماضي والاستقبال بل هو مستمر ثابت وحاضر لجميع تلك النقط فكذلك قل في السرمدية فانها موجودة مع كل جزء . من اجزاء الزمان ومع كله . وكذلك كل الزمان وكل جزء . من اجزاء الزمان ومع كله . وكذلك كل الزمان وكل جزء . من الزمان موجود مع السرمدية كما اعدم قبولها التجزئ . والتعاقب . وعلى مثل هذا النحو يعرف الله في كل ازميته جميع ما يحدث على كل مرور الزمان كأنه حاضر له .

عن المتصل وهو مع ذلك حاضر الوجود مع كل جزء . من اجزاء المتصل او مع كل نقطة هي في المتصل المعين والمشار اليه . وذلك لان الزمان لما كان لا يتجاوز الحركة كان ان الازلية التي هي بمنزل عن كل حركة البتة ليست بشي . من الزمان . ثم لما كان وجود الازلي لا يذول كانت الازلية معاصرة (اي حاضرة الوجود) ليكل زمان ولكل آن من آئات الزمان . ولنا في الدائرة ما يمثل ذلك نحواً من التمثيل . فان نقطة ما مشار اليها في الدائرة وان كانت غير متجزئة فليسه مقارنة الوجود في الوضع لكل نقطة غيرها . لان الترتيب الوضعي هو الذي يجعل الدائرة دائرة . واما مركز الدائرة الذي هو خارج عن محيطها فانه يقابل كل نقطة معينة من نقط الدائرة على خط الاستقامة . فاذا كل ما يوجد في كل جزء . من اجزاء الزمان . وان كان بالقياس الى الجزء . الآخر من الزمان ماضياً او مستقبلاً فانه موجود مع الازلي كأنه حاضر له . والازلي لا يمكن لشي . ان يكون حاضر الوجود معه إلا مع كله لانتفاء التعاقب فيه . فاذا كل ما يحدث على مرور الزمان كله فإن عقل الله يعرفه في كل ازميته معرفة المشاهدة كأنه حاضر له مع انه ليس كل ما يحدث في جزء . من الزمان يكون دائم الوجود .

فبقي اذا ان الاشياء التي باعتبار مرور الزمان ليست كأنه بعد انما هي منكشفة له تعالى ومعروفة عنده .

فاذاً قد تبين بهذه الادلة ان الله له معرفة باللاموجودات .
الا ان اللاموجودات ليست نسبة جميعها الى علم الله واحدة ، فان
ما هو منها غير كائن ولن يكون ولم يكن ، فالله يعرف كائنها
ممكنة لقدرته ، ومن ثم فانه لا يعرفها كائنها كائنة وموجودة في
ذاتها نحواً من الوجود ، بل يعرفها من حيث انها موجودة في
قدرته الالهية فقط . وسمى البعض هذا الضرب من المعرفة
معرفة بالادراك البسيط .

واما اللاموجودات الكائنة او التي كانت او التي ستكون
بالنظر اليها فانه يعرفها من حيث هي في قدرته وفي علمها الخاصة
بها وفي ذواتها . وسمى هذا الضرب من المعرفة معرفة بالرؤية اي
المشاهدة . لان الاشياء التي ليست بعد كائنة عندنا لا يرى الله
وجودها الذي لها في علمها فقط بل وجودها الذي لها في ذاتها
ايضاً من حيث ان ازليته لعدم تجزئتها حاضرة لكل زمان .
ثم ان الله مع ذلك يعرف بذاته وجود كل شيء . لان ذاته قابلة
لان تمثل باشياء كثيرة غير كائنة ولم تكن ولن تكون .

وايضاً ان ذاته انما هي شبه مثالي لقوة كل علة تكون
بها الممولات سابقة الوجود في علمها .

ثم ايضاً ان الوجود الذي هو لكل شيء في ذاته انما هو
مستمد من ذاته تعالى استعداده عن مثاله .

فيتنج ان الله انما يعرف اللاموجودات من حيث لها ضرب

من الوجود اما في قوته تعالى واما في علمها واما في ذواتها .
وليس في هذا شيء يناقض حقيقة العلم (١) .
وكل ما قد منا بيانه تؤيده شهادة الكتاب المقدس اذ
قيل عدد ٢٩ ف ٢٣ لاين سيراخ : هو عالم بكل شيء ، قبل
ان يخلق فكذلك بعد ان انقضى . وقيل في عدد ٥ ف ١
وقبل ان اصورك في البطن عرفتك .

فيتنج مما قدما تقريره اننا ليس يضطرنا الامر الى القول
بما قاله البعض وهو ان الله يعرف الجزئيات بنوع كلي لانه يعرفها
في علمها الكلية كما يعرف الفلكي هذا الكسوف لا من حيث
انه هذا الكسوف المشار اليه بل من حيث انه يحدث عن
المقابلة او الحيلولة . اذ قد بينا ف ٥ : ان معرفة الله تتأدى الى
الجزئيات من حيث هذه هي في ذاتها .

الفصل السابع والستون

في ان الله يعرف الجزئيات الحادثة المستقبلية (٢)
(خلاصة جز ١٢ م ١ ف ١٣ و ١٤)

ومما قد رناه قريباً يتضح نحواً من الوضوح ان علم الله

(١) ما ذكره في هذه البرهان رد على الاعتراض ٢ الوارد في ف ٦٣

(٢) ترسّد بلفظ الحادثة (ويعبر عنها بلفظ المكائنات) ما يسوّى

contingens » وهو ما ليس ضروري الحكم وحق فرض حكمه .

بالجزئيات الممكنة في عصمة من كل ضلال مع بقاء الممكنات على حالها من الامكان . وذلك :

١

١ لأن الممكن لا يتأني صدق المعرفة به إلا من جهة انه مستقبل الحدوث لا من جهة انه حاصل الوجود . لان الممكن متى كان مستقبلاً حدوثه فهو ممكن أن لا يكون وعليه فالذي يعتقد ان هذا المعدم الممكن سوف يحدث فيمكن ان يكون اعتقاده باطلاً ، لأن ما ظنه أنه سوف يحدث إن لم يحدث بالواقع

الاجاب أو سلب موجوداً لم يترض منه عال . فيكون معنى الفصل ان الله يعرف المستقبلات التي ليس حصولها ضرورياً ولا لازورياً ويسمونها امراً الحادثاً او المعدمات الممكنة . وقيد المات بهذا الفصل دفع الاعتراض الثالث الوارد في ٦٣ . وتقييداً لطلبك اعلمي يجب ان تعلم ان الاشكال في معرفة الجزئيات الممكنات معرفة صادقة حقة لافها هو قائم بهذا وهو ان الجزئيات الممكنة متغيرة وبجملتها الوجود واللاوجود ، فاذا لا يمكن ان تقع عليها معرفة صادقة يقينية لأن معرفة الله ما هو مة عدم الخوف بان يكون ليس ، وبالعكس . فاذا المعرفة اليقينية تثوق على الوجود الذي هو امين الحق ولهذا كانت معرفة الجزئيات الممكنة ليست تكون يقينية لحواز ان لا تكون ، ونحن نعتقد انها تكون وبالعكس . ثم هنا اشكال آخر في معرفة الله لمثل هذه الجزئيات وهو ان كان الله يمرنها قبل كونها فن الضرورة ان تكون ، والا كانت معرفة الله لها باطله وهذا محال . فاذا قد صارت تلك الممكنات ضرورية وبطلت ان تكون ممكنة في ذاتها وفي هذا تناقض . ولهذا قال القديس ان الله يعرف منذ الازل للممكنات الجزئية وليست معرفته لها تزيل عنها امكانها بل تبقى ممكنة وقابلة للتغير .

فقد ضلّت معرفته . واما في حال وجوده فيستحيل ان لا يكون موجوداً في الزمان الذي هو موجود فيه (١) ولكنه قد يمكن ان لا يكون موجوداً في الاستقبال ولكن هذا لا يتعلق بالممكن من حيث هو موجود بل من حيث هو مستقبل الوجود (٢) ولهذا فان الذي يرى رجلاً يركض فقال انه يركض فقله هذا وان كان من الممكنات لا يزيل شيئاً من يقين الحس

(١) لان ما كان موجوداً فهو ما دام موجوداً ، ضروري الوجود . وهذا القول صادق بمعنى الجمع اعني ان ما هو موجود يتبع عليه ما دام موجوداً ان لا يكون موجوداً بحيث يستحيل عليه وهو موجود ان يتقلب غير موجود وتقيده عال اذ لو قلت : ما هو موجود فهو غير موجود في زمان هو موجود فيه فتوكل فيه تناقض . وقلت انه صادق بمعنى الجمع لان امتناع عدم وجوده حال ما هو موجود بالاتفاق المطلق الذي غير صحيح ، لان الممكن وان وجد فهو في حد ذاته ممكن ان لا يكون ، فيحصل من ثم ان الممكن الحاصل على الوجود ، لكونه ما دام موجوداً لا يمكن في حال ما هو موجود ان لا يصحكون موجوداً ، فهو ضروري الوجود . وعليه صح ان تنسم عليه المعرفة اليقينية لضرورة وقوعها على ما هو ضروري من الوجه الذي تقع عليه المعرفة ولهذا قال المات ان الممكن لا يتأني يقينية المعرفة الا من جهة كونه مستقبل الحصول لان المستقبل غير متحقق الوجود فالمعرفة به تخمد الصدق والكذب .

(٢) معنى هذه العبارة ان الممكن الوجود ، وان لم يكن ممكن ان لا يكون في الزمان الذي هو موجود فيه وفي حال ما هو موجود ، كما رأيت في الحاشية المتقدمة ، فهو مع ذلك باعتبار امكانه الذاتي المطلق لم يزل ممكناً فيمكنه ان لا يكون بعد الزمان الذي هو موجود فيه اي غداً مثلاً وهذا الامكان خاص لا بالزمان الذي هو موجود فيه بل بالمستقبل .

وصادقه . فإذا كل معرفة وقعت على الممكن حال كونه موجوداً فقد تكون صادقة يقينية . ورؤية عقل الله تقع منذ الأزل على كل حادث من الحوادث التي تجري على ممر الزمان كأنه حاضر لها كما تبين في الفصل السابق . فبقي إذا أنه لا مانع من أن يكون الله منذ الأزل معرفة بالممكنات منزهة عن كل ضلال .
 ٢) أن الممكن والضروري يختلفان من جهة وجود كل منهما في علته (١) . فإن الممكن انما هو في علته بحيث وجوده ولا

(١) هذا البرهان لا يخلو من الاشكال فكشفاً لما فيه من الغموض يجب أن تعلم أن المألوف ضرورياً كان أو ممكناً يعتبر من وجبتيه من وجه أنه شيء . أو طبيعة قائمة بذاتها . ومن وجه أنه مألوف علة ما . وكذا يمكن اعتبار الضرورة والامكان أي من حيث هما طبيعتان ومن حيث معلوليتهما من علة ما . أما بالاعتبار الأول فالضروري ضروري في كل حال من الأحوال . لأنه ليس يزول ولا يمكن أن لا يكون . وكذا الممكن باعتباره في حد ذاته ومن حيث هو شيء ما . فهو ممكن دائماً ابتداءً لأن حده أنه ما من شأنه أن يزول وأن يكون ولا يكون فالضرورة إذا صعدت ذاتية للضروري كما أن الامكان صفة ذاتية للممكن . ودائيات الشيء . لا تتغير في حال من الأحوال . وأما إذا اعتبر الشيء من جهة أنه معلول علة فالضروري منه ما صدر ضرورة عن علة فاعلة بالضرورة وبلا مانع إنما من الفعل . والممكن منه ما من شأنه أن يصدر وأن لا يصدر لأنه كيفياً يمكن وجوده عن علته فهو دائماً مألوف يمكن أي معلول علة يمكن منهما عن الفعل . وعلى هذا يختلف الممكن عن الضروري ولهذا قال الماتن « أن الممكن والضروري يقع الاختلاف بينهما من جهة وجود كل واحد منهما في علته » . ولكن المألوف نفسه يمكن اعتباره لا من جهة وجوده في علته فقط بل من جهة نوع وجوده أي

وجوده عنها ممكن . وأما الضروري فليس يمكن أن لا يوجد عن علته . وأما إذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو في ذاته فلا يختلف الواحد منهما عن الآخر من حيث الوجود الذي هو معنى الحق . لأن الممكن باعتبار أنه موجود في ذاته ليس فيه معنى الوجود واللاوجود بل الوجود فقط وأن كان الممكن يجوز أن لا يكون في مستقبل الزمان .

وعقل الله يعرف منذ الأزل الأشياء . لا من حيث الوجود الذي لها في علته فقط بل من حيث الوجود الذي لها في ذاتها أيضاً كما سبق في الفصل المتقدم .

فإذا ما من مانع يمنع من أن يكون الله عارفاً بالممكنات معرفة ازلية ومعصومة من الخطأ .

وجوده الحاصل له في ذاته وهذا الاعتبار لا يختلف للممكن عن الضروري وعلى هذه قال الماتن « وأما إذا اعتبرنا كل واحد منهما من حيث هو موجود في ذاته فلا اختلاف بينهما من حيث الوجود الذي يبنى عليه الحق » وذلك لأن الممكن الذي كان ممكناً باعتباره في علته متى حصل على الوجود بالفعل ثبت له الضرورة . لأنه كما أن المألوف الضروري من حيث اعتبار وجوده في ذاته متعين لا يوجد ولا يمكن أن لا يوجد فكذلك المألوف الممكن إذا اعتبر من هذه الحيثية فقد تبين وجوده . وفي حال وجوده لا يمكنه أن لا يكون موجوداً ما دلم موجوداً . وأن كان يمكن أن لا يكون في مستقبل الزمان كما رأيت في الفصل السابق . فيصح إذا أن الممكن والضروري لا يختلفان من هذه الحيثية . وبهذا المعنى قال الماتن « لأن الممكن باعتباره في ذاته ليس فيه معنى الوجود واللاوجود بل معنى الوجود فقط » وهذا جليل فاعلمه .

ضرورياً، والا عرض ان يوجد المعلول والعلّة مرفوعة . ولكن
 للمعلول الاخير علّة قريبة وعلّة بعيدة . فإذا ان كانت العلّة
 القريبة ممكنة فلا بد من ان يكون المعلول ممكناً وان كانت
 العلّة البعيدة ضرورية؛ كما ان النبات، وان كانت حركة الشمس
 ضرورية، فلا يشعر بالضرورة لاعتراض العلل الواسطة الممكنة
 دون إقماره . ومعرفه الله وان كانت بذاتها علّة للاشياء المعروفة
 الا انها علّة بعيدة . فإذا كون الاشياء المعروفة ممكنة لا ينافي
 ضرورة معرفته تعالى (١) اذ قد يتفق ان تكون العلل
 الواسطة ممكنة.

ذلك ما قاله القديس توما نفسه في كتابه في الحاشية بحث ٢ ف ١١ ومثله
 لما كان لا بد لايجاد العلل المتوقف على علتين من فعل العاليتين كان ان
 نقص احدهما يوجد نقصاً في المعلول ولهذا وان كانت احدى العاليتين ممكنة
 سواء كانت الاولى ام الثانية فالمعلول ممكن لا ضروري ولا يصح القول
 بأنه ان كانت الواحدة منها ضرورية فالمعلول يكون ضرورياً لان نقصه الا
 بد منه لا يوجد بحدّ نفسه في المعلول . فاننا نرى في القياس ان صحراء
 ان كانت من الممكنات فالنتيجة تكون من الممكنات ايضاً وان كانت
 كبراء من الضروريات .

(١) تشكيلة للتأنيده يجب ان تعلم ان ضرورة معرفة الله من حيث
 هي علّة للاشياء ضرورية : ضرورة ذاتية من حيث علتها في حد ذاتها
 بان يكون لها جميع ما يقتضيه الوجود من التأهل والاستعداد بحيث يستحيل
 ان لا تكون كذلك . وهذه الضرورة ثابتة لمعرفة الله بالاطلاق . ثم ضرورة
 التعلق بالمعلول وهي ان تكون بحيث لا يمكنها ان لا توجد المعلول كما
 نفعل ان حركة الافلاك هي علّة ضرورية لكسوف الشمس وانحساف القمر .

و ٣ ايضاً كما ان العلّة الضرورية يصدر عنها معلولها بلا
 محالة . فكذلك العلّة الممكنة التامة ان لم يمنعها مانع، يصدر عنها
 معلولها بلا محالة (١) ولما كان الله يعرف كل شيء كما تبين في
 ف ٥٠ كان انه يعرف لا علل الممكنات فقط بل ايضاً الموانع
 التي تحول دون فعلها . فإذا يعرف معرفة اليقين ان الممكنات
 هل تكون ام لا تكون .

و ٤ ايضاً ليس يتفق ان يكون المعلول اكمل من علته
 ولكنه يتفق ان يكون ناقص منها . ومن ثم فلما كانت
 المعرفة فينا تنسب عن الاشياء قد يحدث اننا لا نعرف الضروريات
 معرفة بالضرورة بل معرفة احتمال وظن راجح . وكما ان الاشياء
 هي عندنا علّة لمعرفتنا، فكذلك معرفة الله هي علّة الاشياء
 المعروفة . فإذا لا مانع من ان الاشياء التي لا بها معرفة ضرورية
 تكون هي حادثة وممكنة .

و ٥ ايضاً (٢) ان المعلول الذي علته ممكنة لا يمكن ان يكون

(١) هذا صادق في معلولات الملل الطبيعية لا في المعلولات الصادرة
 عن الارادة المختارة إذ ان هذه لا تعرف معرفة يقينية الا عند معرفة الارادة
 حال كونها منتجة للعمل .

(٢) في هذا البرهان رد على الاعتراض القائل : معرفة الله هي علّة
 الاشياء . وهي ابي المعرفة ضرورية والعلّة الضرورية لا يصدر عنها معلول ممكن .
 فقال يلزم هذا الاعتراض نياً لو كانت معرفة الله هي العلّة القريبة للمعلولات .
 ولكنها العلّة البعيدة والعلّة البعيدة وان كانت ضرورية فالمعلول يكون
 ممكناً ان كانت علته القريبة ممكنة . مثل على ذلك باقر النبات . وسبب

وأيضاً ان معرفة الله بالاشياء لا تكون حقة وكاملة ان كانت تلك الاشياء لا تحدث على الوجه الذي عرف الله انها تحدث عليه . ولكن لما كان الله عارفاً بكل الوجود الذي هو مبدؤه كان عارفاً لكل معلول لا كما في ذاته فقط بل كما هو بالنسبة الى كل علة من علله . ونسبة الممكنات الى عللها القريبة نقا هي ان تصدر عنها صدوراً على سبيل الحدوث والامكان . فاذا الله يعرف ان بعض الاشياء يحدث وان حدوثه يكون بطريق الامكان وعلى هذا فليست معرفة الله اليقينية والحقة تريل عن الاشياء امكانيتها (دفع الاعتراضات المتقدمة)

فيسقين اذاً مما قدمناه كيف يندفع الاعتراض الثاني عن
فهذه الضرورة ليست في معرفة الله بالاطلاق اعني ان معرفة الله للاشياء المعروفة ليست علة ضرورية بحيث لا بد لها من ان توجد المعلول ولا يمكن ان لا توجد والا كان الله فاعلاً لما هو خارج بالضرورة لا بالاختيار كما زعم بعض فلاسفة الاقدمين . ولما هي ضرورية بضرورة الفرض وعدم التغير . اما ضرورة الفرض هذه فهي : ان فرض انه كان في معرفة الله ان هذا المعلول سيكون فالمعلول سيكون ويستحيل ان يمنع من ان يكون . ولما ضرورة عدم التغير فهي ان يعرف الله بعض الاشياء انه يوجد فاستحيل حينئذ ان تتغير معرفته . ولا ينتج من ذلك ان المعلول لأنه لا يمكن ان لا يكون الا على وضع هذا الفرض (انه ضروري ولا يمكن لان الضرورة الفرضية لا تريل عنه الامكان . فكون سقراط جالساً مثلاً شيء يمكن وحادث بالاطلاق ولكن كونه جالساً الان يجلوسه يكون ضرورياً عند فرض جلوسه لانه من الضرورة ان يثبت له الجلوس ما دام جالساً .

الله معرفة الحادثات الممكنات وذلك لان تغير المتأخرات لا يستلزم تغير المتقدّمات اذ يتفق ان العلل الاخيرة الحادثة تصدر عن علل أولى ضرورية . والاشياء المعروفة عند الله ليست متقدمة على معرفته تعالى كما هي حال الاشياء المعروفة عندنا بل هي متأخرة عنها فاذا ان كان ما هو معروف عند الله جائزاً فيه التغير فلن يلزم عن ذلك ان معرفة الله يمكن ان تضلّ او يلحقها شيء من التغير . فاذا (ان قلنا ذلك) تقع في المتألفة المعروفة باللفظ من التالي (١) ولكن لان معرفتنا الاشياء المتغيرة قابلة للتغير فلنا

(١) التألف المعروف باللفظ من التالي محله فيما اذا اوجب يتبع للمقدم من التالي كما يتبع التالي من المقدم او قلت انه يصح الاستنتاج من نقيض التالي الى نقيض المقدم كما يصح الاستنتاج من نقيض التالي الى نقيض المقدم . مثال الاول : ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان كان حيواناً فهو انسان . النتيجة باطلة كما هو بين . ومثال الثاني ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان لم يكن حيواناً فليس انساناً (النتيجة صحيحة) ولما لو قلت ان كان انساناً فهو حيوان فاذاً ان لم يكن انساناً فليس بحَيوان فالنتيجة باطلة . ووقع مثل هذا القلق غالب في القضايا الشرطية كما دلت وقد يقع في غيرها من القضايا التي قد ترجع الى الشرطية كما لو قلت الانسان يركض فاذاً كل حيوان يركض . وهذا في حكم قولك ان كان الحيوان يركض فالانسان يركض .

ولكن هذا الاستنتاج من التالي الى المقدم ومن نقيض المقدم الى نقيض التالي يقع صحيحاً اذا كان التالي والمقدم واحداً بالمتى او كنه الواحد حاداً للاخر كقولك ان كان انساناً فهو حيوان تألفاً فاذاً ان كان حيواناً تألفاً فهو انسان . فنلظ الاعتراض قائم بأنه يحمل معرفة الله للاشياء كعرفتنا لها

ان مثل هذا التغير ضروري الحدوث في كل معرفة .

٢٠ ايضاً اذا قيل « الله عرف او يعرف هذا الشيء المستقبل
المعين » فيؤخذ بين معرفة الله والشيء المعروف حد واسط هو

اذا اعتقدت ان سقراط جالس في الحال فيتعلم منه ان جلوس سقراط
حاصل في الزمان الحاضر الذي يتكون معرفتي فيه . فان كان سقراط
الذي اعتقد جلوسه في الحال هو ، في الواقع ، جالس في الحال ، حصلت المساواة
بين معرفتي والشيء . وكنت معرفتي صادقة . ولما اذا اعتقدت في جلوسه
قبل حدوثه ولم يحدث بعد . واعتقدت اليوم انه اي جلوسه يحصل غداً ولا
يحصل غداً فانت المساواة بين الزمانين . ففي الحالة الاولى تكون معرفتي
جهلاً وفي الحالة الثانية يتوقف صدقي على حدوث الجلوس في التمد فان
حصل صدقت والا كذبت . ولهذا كانت معرفة المستقبل قابلة للصدق والكذب
لثبوته على تحقق المعلوم او عدمه والمعلوم المستقل الممكن قد يتحقق
وقد لا يتحقق . وحينئذ قد تكون المساواة بين زمان معرفتي وزمان معروفها
وقد لا تكون . وعليه فيكون السر في صدق معرفتنا لشيء معين اقل هو
المساواة بين زمان المعرفة وزمان المعلوم . اضماً او حاضراً او مستقبلاً .
فاذا فهمت هذا فقد اتضح لك الفرق بين صدق معرفتنا وصدق معرفة الله
لان نسبة الزمان الى معرفة الله هي نسبة الى شيء غير متغير هو فوق كل
زمان ولا اختصاص له بجزء من اجزاء الزمان بقية لا يحسب ذاته ولا يحسب
صفاته بحيث لا يمكن ان يتصور في حقه تعالى حاضر او ماض او مستقبل
فتكون نسبة الزمان الى معرفة الله نسبته الى ما لا يقدر الا بالازلية .
وازيلت التي لا تعاقب فيها ولا تغير تكون نسبته الى جميع الازمنة سواء .
والوجودات جميعها معاً عرض لها من التغير والتعاقب فهي في جميع تغيراتها
وتعاقباتها وفي جميع اجزاء الزمان التي تخص بها حاضرة لعبته تعالى على
السواء . وعليه فيستحيل ان لا تكون بين معرفة الله وجميع معرفاته حاضرة
المساواة المطلوبة اصدق المعرفة اذا انها ليست تكون تارة ماضية وتارة حاضرة
وطوراً مستقبلة حتى يصح ان يقال ان المساواة بين معرفته والاشياء فائتة

اذ قيل ان معرفتنا الاشياء القابلة للتغير هي قابلة للتغير فاذاً كل معرفة
لمثل هذه الاشياء هي قابلة للتغير . ولهذا قد انكر الماتن مقدم التماس وان ثبت
ذلك بقوله ان معرفة الله مقدمة على الممكنات لانها علتها وتغير المعلوم
للتأخر لا يوجب تغيراً في علته ولا نقصاً كما يوجب المعلوم عندنا تغيراً في
معرفتنا لانها متأخرة عن المعلوم لكونه عليها . فاذاً ليست كل معرفة
واقعة على ممكن مستقبل الحدوث يجوز ان تكون جهلاً . ويجب على
برهان الاعتراض مسلماً بان الحائث المستقبلي الذي يعرفه الله هو ضروري
ولكن لا بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الرضوية التي عرفتها بالخاصية السابقة ،
ولكنه قد يرد على القسم الاول من جواب القديس توما بان يقال ان تغير
المتأخر وان كان لا يوجب ضرورة تدبراً في المتقدم الا انه يوجب في ما
اذا كان لا بد من وجود المساواة بين المتقدم والمتأخر ، اذ لا بد حينئذ من
انه اذا تغير الواحد فيتغير الآخر حفظاً للمساواة لانه اذا دفع من
كثيرين متساويين جزء . فيؤول ما بينهما من التساوي مالم يقع من الحكم الثاني
بقدر ما رفع من الاول . والحال يجب ان يكون بين معرفة الله والشيء
المعلوم مساواة حفظاً اصدق المعرفة اذ حقيقة صدق المعرفة قائمة بالمساواة
اي المطابقة بين العقل والمعلوم . فاذاً اذا حلق بالشيء المعلوم تغير فلا بد
من ان يحصل في المعرفة تغيير بمعرفة جديدة تأتي . او اذا بقيت المعرفة
الاولى على حالها فتكون كاذبة وغير صادقة .

والجواب ان هذا الاعتراض وان كان لا يخلو من الدقة . ولكنك اذا
علمت ان الزمان الذي يكون فيه الشيء على حالة من احواله نسبة الى معرفتنا
شيء . ونسبة الى معرفة الله شيء آخر كان لك ذلك متناً لحل الاشكال
فان نسبة الزمان الى معرفتنا هي نسبته الى شيء موجود في الزمان ولهذا كان
اننا اذا عرفنا حالة شيء معين كجلوس سقراط مثلاً انها حاضرة مكان
الجلوس المعلوم ومعرفتنا ومقدريه بالزمان الحاضر الذي فيه معرفتنا بحيث

الزمان الذي يقع فيه القول . والذي يقال عنه انه معروف عند الله انما هو مستقبل بالنظر الى القول وليس بمستقبل بالنظر الى معرفته تعالى التي لكونها موجودة في آن الازلية هي في حالة الحضور لجميع الاشياء . فاذا رفعت زمان القول من الوسط فلا يصح ان يقال ان هذا المستقبل معروف كانه غير موجود بالنظر الى معرفة الله حتى يبقى مجال لهذا السؤال المسؤول به عن هذا المعروف هل يمكن ان لا يوجد ، بل الصحيح ان يقال ان هذا المعروف انما هو معروف معرفة ما هو مرئي ومشاهد وجوده . وعلى هذا يبقى محل للسؤال المذكور لان ما هو موجود فيمتنع من حيث اعتبار آن وجوده ان لا يكون موجوداً .

فالمغالطة اذا حاصلة عن هذا وهو ان الزمان الذي نتكلم فيه موجود مع الازلية وكذلك الزمان الماضي الذي يُعبر عنه بقولنا « عرف » يواجه الازلية ايضاً ولهذا فنسبة الزمان الماضي والحاضر الى المستقبل تكون قد خُصصت بالازلية وهذه

واما ما يثب به في الاعتراض من تساوي الكمّين فلا يلزم لان الكمّين من جنس واحد ويقدران بمقدار واحد . فاذا تغير احد الكمّين المتساويين زيادة او نقصاناً فاته كما تغير في ذاته فكذلك يتغير بالنسبة الى الكم الآخر الذي كان مساوياً له ومن ثم ترتفع المساواة بينهما . ولما ما هو معروف عند الله فاته وان تغير في ذاته فلا يتغير بالنسبة الى معرفة الله لما رايت من الاسباب وعليه فلا تنوّت المساواة بين معرفة الله والتي . المعروف عنده وكل هذا حليل قاهره .

نسبة لا تصدق بوجه من الوجوه على الازلية ومن هذا تتولد المغالطة المعروفة بمغالطة العرض (١) .

و ٣٠ ايضاً ان كان كل شيء . انما يعرفه الله معرفة ما وجوده حاضر ومشاهد كان أن ما يعرفه الله ضروري هو ، كما ان كون سقراط جالساً ضروري ، لانه يُرى جالساً (فيجب) ولكن ذلك الضروري ليس ضرورياً بالضرورة المطلقة او كما يقول البعض بضرورة التالي بل ضروري بالضرورة الشرطية او بضرورة الاستنتاج . فان قولك مثلاً ان كان هذا يُرى جالساً فهو جالس قضية شرطية ضرورية . ولهذا ايضاً ان حولت هذه الشرطية الى حلية فقلت ما يُرى جالساً فهو بالضرورة جالس وضح ان هذه القضية ان اريد بها القول (٢) ومعنى الجمع فهي صادقة وامّا

(١) القاطع في المرض على ما يعرفه المنطق هو ان ينسب للمعرض (اي محل المرض) ١٠ ينسب لنفس المرض ١١ ايها او سلباً . ويزاد بالمعرض هاهنا كل ما يتغير عن المعرض حقيقة او اعتباراً . ومثل ذلك هاهنا انهم عندما يقولون ان ما هو معروف عند الله هو مستقبل ومعلوم بمعنى انه مستقبل لحدوث بالنظر الى معرفته تعالى يوجبون للادلية النسبة التي للزمان الماضي والحاضر والمستقبل لان الماضي والحاضر يوجدان مع الازلية وفي هذا القاطع بالمعرض . لان نسبة الزمان الماضي والحاضر والمستقبل لا تصدق على الزمان من حيث هو مواجد للازلية بل لسبب اخر وهو التغير بين الزمان والادلية وعليه فلا يصح ايجاب هذه النسبة للازلية فتأمل .

(٢) قوله « ان اريد بها القول » معناه ان اعتبر القول من حيث قضيته فهو جالس بالضرورة هو قضية ضرورية لان الجهة اي الضرورة شاملة

يشهد بصدقه اذ قيل في عدد ٨ ف ٨ من سفر الحكمة : وتعلم
(اي الحكمة) الآيات والمجانب قبل ان تكون وحوادث
الاقوات والازمنة. وفي عدد ٢٤ ف ٣٩ لابن سيراخ لا شيء يخفى
عن عينيه ينظر من دهر الى دهر . وقيل في عدد ٥ ف ٤٨ من
اشعيا : اخبرتكم من ذلك الوقت ومن قبل ان يحدث اسمعتكم

الفصل الثامن والستون

في ان الله يعرف حركات الارادة

(علامة جزء ١٠ ص ٥٢٢ ف ٦)

ويجب علينا اخيراً ان نبين ان الله يعرف افكار العقول
ومشيدات القلوب في قدرتها وعلمتها لانه المبدأ الكلي للوجود
وذلك :

١ لان كل ما هو موجود بضرب من الوجود ايّ كان فالله
يعرفه من حيث انه يعرف ذاته كما اتضح سابقاً ف ٤٩ . والموجود
منه موجود في النفس ومنه موجود في الاشياء التي هي في خارج
النفس . فالله اذ يعرف فصول مثل هذا الموجود جميعها وجميع
ما ينطوي تحتها . والموجود الذي في النفس انا هو الموجود الذي
في الارادة او في العقل . فبقي اذا ان الله يعرف ما في العقل
والارادة (١) .

(١) اعلم ان اسم الموصول « ما » في قوله « ما في العقل والارادة »
لا يدل فقط على نفس افعال العقل والارادة من حيث هي اعراض بل يدل

ان اريد بها الشيء ومعنى الانفصال فهي كاذبة . وعلى هذا
النحو وجميع ما يشابهها من البراهين التي يُدلي بها الذين ينفون
عن الله معرفة الممكنات الحادثات يقع فيها الغلط المعروف بـ غلط
الاجتماع والانفصال (١) .

٣

اثبات القضية من نصوص الكتاب

واما كون الله يعرف المستقبلات الحادثات فالكتاب المقدس

اكمل ما يقال فاذا القول مأخوذ بمعنى الاجتماع . ولما قوله « ان اريد بها
الشيء اي معنى الانفصال » معناه ان هذا القول « من يرى جالسا فهو
بالضرورة جالس » ان نظرت فيها الى من هو حالي فتكون بمعنى الانفصال
اعني ان هذا الذي يرى جالسا كسقراط مثلاً قد يصدق عليه ان يكون
جالسا بالضرورة وان يكون جالسا لا بالضرورة وهذا هو الانفصال .

(١) لكي تفهم ما تقدم يجب ان تذكر ما علمته في المنطق عن غلط
الاجتماع والانفصال ولاننا نورد لك هنا ما علمه ارسطو قال : غلط
الانفصال محله فيا اذا استنتج ما هو صحيح منفصلاً صحته مجتمعة مثلاً
يمكن للجالس ان يثبي وغير الكاتب ان يكتب فاذا يمكن ان يكون
الجالس ماشياً وغير الكاتب كاتباً . فالقدم صادق بمعنى الانفصال اعني يمكن
لجالس ان يثبي ولكن لا يبقى جالسا . فاستدل من صحة ما هو صحيح
منفصلاً صحته مجتمعة . وكذلك قواك من « ان الان متخرج في العلوم فانه
قد تعلمها وسقراط متخرج في العلوم فاذا هو الان يتعلمها . الغلط في نقل
الآن الذي هو زمان التخرج وجعله في النتيجة لا تعلم .

واما غلط الاجتماع فهو الاستنتاج من صحة ما هو صحيح مجتمعة صحته
منفصلاً كقولك « ثلاثة اعداد فرد واثنتان » عدد زوج « واثان وثلاثة خمسة »
فاذا خمسة زوج وفرد مآ .

و٢ أيضاً ان الله بمعرفة ذاته انما يعرف الاشياء على نحو ما
تُعرف الآثار اي المخلوقات بمعرفة عللها (ف ٤٩) فاذا الله بمعرفة
ذاته يعرف جميع الاشياء التي يمتد إليها تناول عليته .
وعليته يشتمل تناولها افعال العقل والارادة . لانه لما كان
كل شي انما يفعل بصورته التي منها يكون وجوده للشيء ، وجب
ان ما هو المبدأ والينوع لكل الوجود والذي منه كل صورة
يكون نفسه مبدأ لكل فعل اذ ان آثار العلل الثانية مرجعها
بالاصالة الى العلل الاولى . فاذا الله يدرك افكار العقل وعواطفه .
و٣ أيضاً لانه كما ان وجوده تعالى هو الوجود الاول
ومن اجل هذا فهو علة كل وجود فكذلك تعقله هو التعقل
الاول فهو لذلك علة لكل فعل تعقلي . فاذا كما ان الله اذا
عرف وجوده فيعرف وجود كل شي فكذلك اذا عقل تعقله
وارادته فانه يعرف كل تفكير وكل ارادة .

و٤ أيضاً ان الله يعرف الاشياء ليس فقط كما هي في ذاتها
بل بحسبها هي في عللها كما سبق بيانه في ف ٦٦ لانه يعرف
نسبة العلة الى اثرها . والمصوغات انما هي في الصانع بعقله
وارادته كما ان الاشياء الطبيعية في عللها بقدرة تلك العلل
فكما ان العلل الطبيعية انما تجعل آثارها شبيهة لها بقدرة الفعالة
ايضاً على المواضع التي تتعلق بها تلك الافعال وتنتهي إليها . على ان افعال
العقل والارادة انما تستند نوعيتها من مواضعها ولا نعرف تلك الافعال حق
معرفتها الا اذا شملت المعرفة مواضعها التي تتنوع هي بها .

فكذلك الصانع يعطى بقوة عقله مصنوعة بقوة عقله الصورة التي
يكون بها شبيها لصناعته وكذلك الحال في كل ما يتم بقصد (١)
فاذا الله يعرف الافكار والارادات .

وه٥ أيضاً ان معرفة الله بالجواهر المتعقلة ليست اقل من
معرفة او معرفتنا بالجواهر المحسوسات ، لان الجواهر العقلية انما
معرفيتها اشد لانها اشد وجوداً بالفعل . والصور التي تتصور
بها الجواهر المحسوسة والامبال التي لها ، انما هي معروفة عند الله وعندنا
فاذا لما كان تفكير النفس يتم بتصورها بصورة ما ، وكانت
شهوتها مثلاً منها الى شي (٢) ما لتسميتها ميل الشئ الطبيعي
شهوة طبيعية ، لزم ان يكون الله عارفاً بافكار القلوب واميالها .
و٦ لنا شاهد على صدق هذا آي الكتاب المقدس اذ يقال
في عدد ١٠ مزمور ٧ : انك فاحص القلوب والكلى . وفي عدد ١١
ف ١٥ من الامثال : الجحيم والمهاوية تجاه الرب فبالاخرى

(١) ان الدليل على الله القائل بقصد يفعل فعله اعتلا ومريداً ، هو انه
يفعل مفعولاً شبيهاً بصورته ومشيئته . لان قولنا العاقل يفعل يقصد انما معناه
انه يفعل بحسب تصور عقله بمشاركة ارادته . فاذا لا بد من ان يوجد في
مفعوله بصورة شبيهة بتصور عقله وقصد ارادته اعني صورة شبيهة لانفس
فعل تصوره بل شبيهة بالصورة التي بتصورها ، ضرباً من الشبه يجعلها واحداً
بالاعتبار . وعليه فلما كان الله يعرف الاثر بحسبها هو في عزم علته فانه يعرف
فعل العقل وفعل الارادة اللذين يتأهل بهما العاقل بالقصد الى انجاز عمله .
(٢) سمي تفكير النفس وشهوتها صورة لان التفكير والشهوة او الميل
فعلان مستقران في النفس والقول صورة القرة .

قلوب بني البشر . وفي عدد ٢٥ ف ٣ من انجيل يوحنا : لانه يعلم ما في الانسان .

وسلطان الارادة على افعالها بحيث يكون في مكتبها ان تريد وان لا تريد ، انما ينفي تبين القوة الى شي . واحد ووقوع القسر عليها عن علة خارجة على الارادة ، ولكنه لا ينفي وقوع التأثير عن علة اعلى للارادة منها الوجود والفعل . وعلى هذا فان علة المسئلة الاولى التي هي الله تبقى على حالها بالنظر الى حركات الارادة حتى يمكن لله ان يعرف مثل تلك الحركات بمعرفة ذاته (١)

(١) هذا البرهان رد على الاعتراض الرابع الوارد في ف ٦٣ ومقاده : ان فعل الارادة انما هو في قدرة الارادة ، ولذا لا يعرفه الا المرید . ومعنى الرد ان السلطان الذي للارادة على افعالها يتضمن معنيين : نفي وقوع القسر على الارادة من علة خارجة ، والالم تكن مسلطة على فعلها ، ثم نفي تعيينها الى احد الضدين من الخارج ، والا بطلت ان تكون قادرة مختارة وكان حكمها كحكم الملل الضرورية بضرورة الاطلاق التي لا قدرة لها على احد الضدين - ولكن سلطانها هذا على افعالها لا يتكهن ان يتكهن معه قول الارادة بتأثير العلة العليا اي العلة الاولى ، لان المسئلة الاولى هي العطية الوجود والحافطة له والحركة القوة الى العمل لا تحريكها اضطرارياً بل تحريكها هو على شاكلة القابل لاثرها ، اعني تحريكها غير رافع لاختيار الارادة ، لان الاثر يتكهن بالضرورة على شاكلة القابل له وهذا دقيق فاحفظه

الفصل التاسع والستون

في ان الله يعرف اللامتناهيات (١)

(علامة جزء ١٨ م ١ ف ١٢)

ثم يمد هذا يجب علينا ان نبين ان الله يعرف اللامتناهيات فنقول :

١

١ ان الله بمعرفته نفسه انه علة الاشياء يعرف ما سواه كما سلف بيانه ف ٤٩ . والله يعرف علة اللامتناهيات ان كانت تلك اللامتناهيات موجودات ، لانه علة كل ما هو موجود . فآله اذا يعرف اللامتناهيات .

٢ ان الله يعرف قدرته كمال المعرفة كما تبين لك في ف ٤٧ . وليست قدرة تعرف كمال معرفتها ما لم يعرف جميع ما تقوى عليه . إذ العبرة في مقدار القوة اي كيتها هو من وجه

(١) في هذا الفصل رد على الاعتراض ٥ الوارد في ف ٦٣ وهو : ان الجزئيات غير متناهية واللامتناهي من حيث هو لا متناه مجهول كما قاله الفيلسوف . فآله اذا لا يعرف الجزئيات .

فأراد القديس توما دفماً لذلك : اولاً ان يثبت ببرهان العقل وشهادة الكتاب ان الله يعرف اللامتناهيات . فآله يعرف الجزئيات ولو فرضت لامتناهية . وثانياً ان يبين الفرق بين عقل الله وعقل الانسان بالنظر الى اللامتناهيات . وثالثاً ان يهدم بنا . الاعتراض . ورابعاً ان يبين اي علم من علوم الله تنسب اليه معرفة اللامتناهيات .

ما لا تقوى عليه (١). ولكن لما كانت قدرة الله غير متناهية كما اتضح من ف ٤٣ كان تناولها يمتد الى اللامتناهيات .
فاذاً الله يعرف اللامتناهيات .

و ٣٠ ايضاً ان كانت معرفة الله يمتد تناولها الى كل ماهو موجود ضرباً من الوجود، كما اتضح في ف ٥٠، وجب ان يعرف لا فقط الموجود بالفعل بل الموجود بالقوة ايضاً . ولكن في الاشياء الطبيعية على ما اثبتته الفيلسوف ل ٣ من الطبيعيات موجوداً لامتناهياً بالقوة، وان لم يكن بالفعل . فاذاً الله يعرف اللامتناهيات كما ان الوحدة التي هي مبدأ العدد لو ادركت جميع ما هو في قوتها لادركت انواع الاعداد الغير المتناهيات لان الوحدة انما هي بالقوة كل عدد (٢).

(١) قال « من وجه ما » لان اعتبار مقدار القوة ينظر فيه بالاصالة الى كمال صورة القوة او طبيعتها، فيقال مثلاً ان شيئاً اكثر او اقل حرارة من حيث هو اكثر او اقل كمالاً في صورته التي هي الحرارة ثم قد يعتبر مقدار القوة من وجه آخر، وليس هذا بالوجه الاصيل، وهو اعتبار ذلك المقدار من جهة فعل القوة وموضوعها، اي ما تقوى عليه (خلاصة حزم ١ م ١٢ ف ١ على الاول) .

(٢) وذلك لانك اذا اضفت الى الواحد واحداً صار عدداً ثانياً، وان الى هذا واحداً صار ثلاثياً، وهكذا علم جراً الى اللانهاية، لاقتضاء طبيعة العدد قبول الزيادة دائماً . ولهذا صبح القول ان الوحدة هي بالقوة تتكامل عدد وكل نوع من انواع العدد - فاذا ان كان الله يعرف كل ما في قوة الوحدة من الزيادات وكل ما في قوة التمثل من الانقسامات والتجزئات، فانه يعرف اللامتناهيات .

و ٤٠ ايضاً ان الله يعرف الاغيار بذاته كأنها (اي ذاته) واسط مثالي لتلك الاغيار (ف ٤٩). ولكنه لما كان غير متناهي الكمال كما اتضح في ف ٤٣، جاز ان تمثله اشياء غير متناهية حاصلة على كمالات متناهية (١) اذ ليس الواحد من تلك الاشياء المائلة ولا الكثير منها مهما كانت كثرته يمكنه ان يساوي كمال المثال . وعلى هذا فانه يبقى دائماً ضرب من ضروب التمثيل يمكن لشيء ان يمثل به ذاته تعالى . فاذاً لا مابع يمنع من ان الله يعرف بذاته غير المتناهيات .

و ٥٠ ايضاً ان وجود الله هو نفس تعقله كما تبين في ف ٤٥ فاذاً كما ان وجوده غير متناه كما تبين في ف ٤٣ فكذلك تعقله غير متناه . وكما تكون حال المتناهي بالنظر الى المتناهي، كذلك حال اللامتناهي بالنظر الى اللامتناهي (٢) .

(١) لا يريد الماثل ان الاشياء التي يمكنها ان تمثل ذاته تكون لا متناهية وموجودة بالفعل، وانما يريد ان كل كمال من كمالاته يمثل شيء فيقضى كمال آخر ثم آخر يمكن تمثيله الى اللانهاية، وذلك لان كمالاته تعالى غير متناهية ويستحيل تمثيل جميعها من المجلوبات بالاستقامة المطلقة، فضلاً عن انه يستحيل وجود اشياء طبيعية غير متناهية بالفعل . وكل كمال تمثله الحقيقة فهو في الحقيقة متناه ضرورياً لثباته الحقيقية .

(٢) والقاتل ان هذا التشبيه لا يستقيم لان المتناهي لا يستحيل ان يؤخذ كله برمته، وبخلافه اللامتناهي فانه يستحيل اخذه كله، لان اللامتناهي على ما قال الفيلسوف هو ما منها اخذ منه فيبقى دائماً للاخذ شيء آخر يمكن اخذه . فيجب ان اللامتناهي في حد ذاته يستحيل اخذه كله او ادراكه

فاذا ان كان يمكننا ان ندرك بتعقلنا الذي هو متناهي المنتاهيات
فكذلك يمكن لله ان يدرك بتعقله اللامتناهي اللامتناهيات .
و٦ ايضاً ان العقل الذي يعرف المعقول الاسمي ان تكون
معرفته بصفاة الامور اقل بل اعظم كما تبين مما قاله الفيلسوف
كتاب ٣ في النفس . وهذا إما ينشأ عن ان عقلنا لا يفسده
إدراك المعقول السامي ولا يالحق به فتوراً أو كلاً كما يحصل
في الحس ، بل يزداد به كمالاً . والحال لو اخذنا موجودات غير متناهية
من نوع واحد كائنات غير متناهين او من انواع غير متناهية
فهذه وان كان بعضها او جميعها غير متناه بحسب الكم ، لو كان
هذا ممكناً ، فع ذلك جملة كل هذه تكون اقل لاتناه منه تعالى ،
لان كل واحدة من هذه وجميعها معاً إما وجوده وجود مقبول
ومحصور في ضمن نوع ما او جنس ما . وهكذا يكون متناهياً
من وجه ما . وعليه فانه ينقص عن لا تناهي الله الذي هو غير
متناه باللاتناهي المطلق كما سلف بيانه ف ٤٣ . وعليه فلما كان
الله يعرف نفسه كمال المعرفة (ف ٤٧) لم يكن مانع من
انه تعالى يعرف ايضاً جملة اللامتناهيات (١) .

اخذاً او ادراكاً تدريجياً بحيث يؤخذ منه جزء بعد جزء كما يفعل عقلاء
ولكنه يستحيل ان يدرك كلاًه معاً ودعاه واحدة من عقل غير متناه كما
هو عمل الله (خلاصة جـ ١ م ١٤ ف ١٢ على الاول) .
(١) تجرير هذا البرهان ان الله يعرف المعقول السامي والتعريف المتناهي
الذي هو ذاته . اذاً يعرف صفاته المعولات وذلك لان العقل لا يتكلم عن

و٧ ايضاً كلما كان العقل اشد ادراكاً واصفى معرفة امكنه بمعرفة
شيء واحد ان يعرف اشياء كثيرة (١) كما ان كل قوة كلما كانت
اشد قوة كانت اشد وحدة . وعقل الله غير متناه في قوة الفعل
والكمال كما تبين فيما سلف ف ٤٥ . فاذا يمكنه ان يعرف اللامتناهيات
بشيء واحد هو ذاته .

و٨ ان عدل الله كامل بالكمال المطلق كما ان ذاته كذلك
ف ٤٥ . فاذا ليس يتقصه كمال معقول والشيء الذي عقلنا بالقوة
اليه ، إما هو كماله المعقول . ولكن عقلنا هو بالقوة الى جميع الصور
ادراك معقول مام كما بكل البصر مثلاً من نور الشمس ، بل يزداد كمالاً .
والحال الموجودات اللامتناهية كيف كان لاتناه فيها فتبقى انقص لاتناهي من
لاتناهي الله ، لان وجود جميعها وجود مقبول ومنحصر في جنس اوتوع ما ،
وعليه فليس لاتناهيها لاتناهي . طلقاً بل مقيداً . فاذا لا مانع من ان الله
الذي يعرف المعقول اللامتناهي باللاتناهي المطلق ، يعرف اللامتناهي باللاتناهي
القيدي .

(١) وذلك لان المعرفة تكون بحسب قوة الوساطة التي يعرف بها على
ما قاله القديس توما في ٩ مسألة ١٢ من كتابه في الحق ، يعني ان المعرفة
تجد تناولها الى كثير او قليل بحسب قوة الوساطة التي تعرف بها ، فان البصر
مثلاً يرى الالوان لان الشبح الذي به يرى هو صورة اللون ، ولما الخيلة
فان مدرستها اوسع لان الصورة التي تدرك بها اعم . وكذا العقل مدرسته
اكثر لان الصورة التي يدرك بها كلية ومن شأنها ان تختص بافراد غير
متناهية . وعليه كانت كل قوة تشتد وحدة كلما اشتملت قوة تأثيرها . وذات
الله التي يدرك بها الاشياء وهي واحدة إما هي مثال اشياء غير متناهية
يمكن ان تمثلها . فاذاً الله يعرف بذاته اللامتناهيات .

المعقولة وهذه الصور غير متناهية (١) فإن صور الأعداد والأشكال غير متناهية أيضاً، فيبقى إذاً أن الله يعرف مثل هذه اللامتناهيات. ثم إن عقلنا يعرف اللامتناهيات بالقوة إذ يوسعها إن يكثر أنواع العدد إلى اللانهاية. فلو كان الله يحلّل اللامتناهيات التي هي لامتناهية أيضاً بالفعل لزم عنه إما أن عقل الإنسان يعرف من الأشياء أكثر مما يعرف الله وإما أن عقل الله لا يعرف بالفعل جميع ما شأنه أن يعرفه بالقوة، وكلا الأمرين محال كما وضع لك مما سلف ف ٥٥ و ٥٦ .

٩٠ أيضاً أن اللامتناهي ينتر عن المعرفة من حيث إنه يشرد عن التعداد، لأن احصاء أجزاء اللامتناهي أمر مستحيل في ذاته لتضمنه التناقض . ومعرفة شيء بعد أجزاءه إنما هو شأن العقل الذي يعرف معرفة تدريجية جزءاً بعد جزء، لا شأن العقل الذي يحيط علماً بجميع الأجزاء المختلفة معاً . فإذاً لما كان عقل الله يعرف جميع الأشياء معاً من دون تدرج ولا تماقُب في معرفتها

(١) قوله « إن عقلنا هو بالقوة إلى صور غير متناهية » لا يريد به أنه يمكن أن يقبل معاً صوراً غير متناهية، لأن هذا يناقض اللامتناهي لاستتاع وجوده بالفعل، بل معناه أن عقلنا معها قبل من الصور المعقولة فيبقى قابلاً لصور أخرى إلى اللانهاية، إذا دام بقاؤه إلى اللانهاية وبقيت معرفته تتم له بقول الصور . وبهذا المعنى قال أيضاً أن عقلنا يمكنه أن يحصى إلى اللانهاية أنواع الأعداد . والكمال الذي يكون عقلنا إليه بالقوة، أي ادراك اللامتناهيات ادراكاً بالقوة، يجب أن يكون أنه بالفعل لأنه تعالى ليس فيه شيء بالقوة ماداً ...

كما تبين ف ٥٥ فليست تكون معرفة اللامتناهيات أعسر وامنع عليه من معرفة المتناهيات .

٩٠ أيضاً أن كل كمية إنما تقوم بتكثير الأجزاء، ولهذا كان العدد أول الكميات . فإذاً حيث لا توجد الكثرة اختلافاً فما يتبع الكم لا يوجد اختلافاً (١) والكثرة في معرفة الله معرفة معرفة الواحد، لأنه لا يعرفها بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته كما سبق بيانه في ف ٥٦ . ولهذا فالكثرة معروفة عند الله كلها معاً، وعليه فليست الكثرة توجد اختلافاً في معرفة الله، فلا اللامتناهي يوجد لها لأنه يتبع الكم . فإذاً لا اختلاف بين معرفة اللامتناهيات ومعرفة المتناهيات في حق عقله تعالى . وعليه فلما كان عقله تعالى يعرف المتناهيات فلا مانع من أن يعرف اللامتناهيات أيضاً .

(١) بقوله ههنا « ما يتبع الكم » يريد به اللانهاية لأن اللانهاية والنهاية من لوازم الكم، وعليه فلما كانت الفروقات لا تولد اختلافاً في معرفة الله لاقتضاء الاختلاف في المعرفة اختلاف الصور المعقولة، وأنه لا يعرف الكثرة بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته، كما تقدم وجب أن معرفة اللامتناهيات، لا توجد في معرفته اختلافاً، لأن اللامتناهي من لوازم الكم، وهذا من جهة عقل الله . ثم لما كان اللانهاية لا يتأني من المعرفة إلا التي تتم تدريجياً، والله لا يعرف الأشياء معرفة تدريجية، لم يكن مآلهم من أن يعرف الله اللامتناهيات، لا من جهة ولا من جهة اللامتناهيات المروقة . فترى من ثم أن هذا البرهان، أثبات للبرهان المتقدم .

١٦ ويؤيد قولنا هذا ما ورد في عدد ٥ زمود ٤٦ : الهنا عظيم وقوته كثيرة ولا احصاء لعلمه .

٢

فيتضح اذاً ماتقدم لاي سبب لا يدرك عقلنا (١) اللامتناهيات كما يدركها عقل الله . فان عقلنا يفتقر عن عقله تعالى من اربعة وجوه ، تجعل هذا الاختلاف بينهما : اولها ان عقلنا انما هو متناه بمعنى الاطلاق وعقل الله غير متناه مطلقاً . وثانيها ان عقلنا انما يعرف الاختلافات بصور مختلفة ، ولهذا لا يقوى على معرفة اللامتناهيات بحسب معرفة واحدة كما يقوى عليها عقل الله .

والفرق الثالث حاصل عن ان عقلنا ، لانه يعرف الاختلافات بصور مختلفة ، فليس يقوى على معرفة اشياء كثيرة معاً ، ومن ثم فانه ليس يقوى على معرفة اللامتناهيات الا باحصائها تدريجياً وعلى التعاقب ولا عمل لهذا في عقل الله الذي يشاهد الكثرة كأنها ماثلة له بصورة واحدة .

والرابع ان عقل الله يتعلق بما هو موجود وبما هو غير موجود كما تبين ف ٤٦ .

٣

ويتضح ايضاً مما قرره ان قول الفيلسوف (ك في الطليعات)

(١) في هذا العدد يستلزم المات مما قرره ان الاختلاف بين معرفة الله ومعرفة الانسان ، بالنظر الى اللامتناهيات ، انما يحصل عن اربعة اسباب مبدئاً كل واحد منها .

اللامتناهي من حيث هو غير متناه مجهول ، لا يمرض مذهبنا هذا . وذلك لانه لما كان اللامتناهي انما توصف به الكمية كما يقول هو نفسه ، كان ان اللامتناهي انما يعرف من حيث هو غير متناه اذا عرف باحصاء اجزائه ، اذ ان المعرفة الخاصة بالكم هي هذه (١) . ولكن الله لا يعرف الاشياء على هذا النحو ولهذا يقال نحواً من القول ان الله لا يعرف اللامتناهي من حيث هو لا متناه بل من حيث انه بالنظر الى معرفة الله بمنزلة ما لو كان متناهياً كما تبين (٢) .

٤

هذا ويجب ان تعلم ان الله لا يعرف اللامتناهيات بالعلم الذي يسميه البعض علم الرؤية (٣) والملاحظة لان اللامتناهيات

(١) لان حقيقة الكم ان يكون مقرب الاجزاء . فلا تم اذا معرفته الا باحصاء اجزائه . ولما كان اللامتناهي صفة الكم ، حصل ان معرفة اللامتناهي من حيث هو لا متناه تم بتعداد جزء بعد جزء من اجزائه ، ولكن يستحيل ان يستوفى احصاء اجزاء غير متناهية . فاذاً تستحيل معرفته من حيث هو غير متناه . والله لا يعرف اللامتناهي باحصاء اجزائه لان المعرفة التي تكون باحصاء الاجزاء تحصل بمصول صوة جزء بعد جزء . في العقل الدارف . والله يعرف الاشياء بصورة واحدة هي ذاته وبلمحة واحدة جميع اللامتناهيات معاً .

(٢) صكون اللامتناهي بالنظر الى معرفة الله في حكم ما لو كان متناهياً ، معناه على ما قال الشارح ان الله يعرفه معرفة كاملة كما يعرف عقلنا المتناهي ما هو متناه . والله تعالى لا يعرفه معرفة تدريجية كما هو شرط معرفة اللامتناهي من حيث كذلك بل يعرفه جميعه معاً كما يعرف المتناهي .

(٣) ان البعض جعلوا في الله علمين لا من جهة علم الله نفسه لانه

الفصل السبعون

في ان الله يعرف الحقائق

(خلاصة جز. ١ ص ٢٢ ف ٣ ص ٣)

١

اما بعد فيجب ان نبين ان الله يعرف الحقائق وان ذلك لا يشين شرف علمه فنقول :

١ ان القوة العاملة كلما كانت اقوى امتد فعلها الى اشياء ابعد ، كما يظهر ذلك في افعال المحسوسات . وقوة عقل الله في معرفة الاشياء اشبه بالقوة العاملة ، لان الله لا يعرف الاشياء باخذه منها بل بالاحرى بنائيه (١) فيها . فاذا لما كانت قوة المعرفة فيه غير متناهية كما سلف بيانه في ف ٤٣ ؛ وجب ان يتمدد تناول معرفته الى اقاصي الاشياء . ولكن تفاوت مراتب الشرف او الحساسة في جميع الموجودات انما يعتبر بحسب قربها او بعدها عن الله الذي هو في اقصى نهاية الشرف . فاذا مهما حقرت الحقائق في الموجودات فالله يعرفها لعظم قوة عقله .

(١) اعلم ان الباء في قوله « بتأثيره فيها » ليست للسمية اذ ليس تأثير الله في الاشياء سبباً لمعرفة لها ، كما تقدم ذلك في بعض الحواشي ، بل الصحيح العكس لان الله يؤثر في الاشياء لانه يدركها فيحصل فيها مادرك فتكون الباء اذ دالة على التبعية والازوم .

ليست موجودة بالفعل وان تكون ولم تكن لنقض الايمان الكتوليكي لا تناهي الكون من كلا طرفيه ، ولكنه تعالى يعرف اللامتناهيات بالعلم المعروف بعلم الادراك البسيط ، لانه تعالى يعرف اللامتناهية غير الكائنة والتي لم تكن ولن تكون والتي هي مع ذلك في قوة الخلق . وايضاً يعرف اللامتناهية التي هي في قوته والتي ليست كائنة ولن تكون ولم تكن .

ثم ما يتعلق بالمسئلة الدائرة على معرفة الجزئيات فيمكن ان يجاب عليها بهدم الكبرى وانكارها فان الجزئيات ليست غير متناهية على انه ولو فرض عدم تناهيها فان الله يعرفها مع ذلك (١) .

واحد وبسيط ، بل من جهة متعلقه اي العلوم فيكون هذا التمييز في علم الله اعتبارياً - قالوا ان تعلق علم الله باكان او باحوال كان او باسيكون فهو علم الروئية تشبيهاً لادلهما بايدرك بالحس وهذا من قبيل الاستعارة لان الروئية والملاحظة ما يكون موضوعاً حاضراً ، واما ان تعلق بما لم يكن ولا هو وجود ولاسيكون وانما وجوده يبقى بقوة الله وبقوة الخلق فهذا يسهل العلم بالادراك البسيط قيضاً له عن العلم بالروئية .

(١) الاعتراض الخامس الوارد في ف ٦٣ هو هذا : « الجزئيات غير متناهية واللامتناهي من حيث هو كذلك مجهول » فانكر الماتن الكبرى بناء على ان اعتقاد الكتوليكي ينبغي لا تناهي الكون والتوليد من كلا طرفيه اي من جهة البداية والنهاية كما سوف ترى في الكتاب ٣ من هذا المؤلف الخليل .

و٢٦ ايضاً ان كل ما هو موجود في شي موجود او كيفياً كان موجوداً فهو موجود بالفعل ، وهو شبه الفعل الاول . ومن هذا التشبيه يحصل له الشرف ، لان ما كان ايضاً بالقوة فهو لانه معد الى الفعل يشاركه في الشرف ، وعلى هذا النحو يقال انه موجود .

فبقي اذا ان كل شي اذا اعتبر في ذاته فهو شريف (١) ولكنه يقال له خسيس بالنظر الى ما هو اشرف . ولكن ما كان من الاشياء غاية في الشرف لا يعد عن الله اقل من بعد ادنى الاشياء المخلوقة عن سامياتها وشرافها . فاذا لو كان هذا البعد يمنع معرفة الله ، لان يكون ذلك البعد مانعاً لها بالاولى (٢) . وعليه فينتج ان الله لا يعرف شيئاً اخر سواء وقد بينا بطلان هذا ف ٤٩ .

فاذا ان كان الله يعرف شيئاً آخر سواء مهما تسامى هذا الشي في الشرف فانه لمثل هذا السبب يعرف كل شي . مهما وصف هذا بشدة الحساسة .

(١) لان كل ماله ضرب من الوجود فهو شريف لان الوجود شرف . ولهذا فالخسيس خسيس بالنسبة الى ما هو اشرف منه .

(٢) وذلك لان بعد ادنى المخلوقات عن سامياتها بعد المتناهي عن المتناهي . ولما بعد اشرف الاشياء عن الله ، فافان بعد ما هو متناه عما ليس متناهياً . فاذا ان كان بعد محترقات الاشياء من اشرفها يمنع الله عن معرفة المحترقات فيكون بعد اشرف الاشياء عن الله اولى بان يمنعه عن معرفتها . وهذا معنى برهان القديس قسطنطين .

و٣٠ ايضاً ان خير نظام العالم هو اشرف من كل جزء من اجزائه ، لان اشخاص الاجزاء انما هي ممددة لحسب النظام الذي (اي النظام) وجوده في الكل وجود ما هو الى الغاية ، كما يتضح مما قاله الفيلسوف (في ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة) . فاذا ان كان الله يعرف طبيعة من الطوائع الشريفة فلان يعرف نظام العالم بالاولى . وتستحيل معرفة هذا النظام ان لم تعرف اشرف الاشياء وخسائسها التي يتوقف على تباعدها وتناسباتها نظام العالم . فبقي ان الله انما يعرف ليس فقط اشرف الاشياء بل ايضاً الاشياء التي يُظن انها خسيسة .

و٤٠ ايضاً ان خساسة المعروفات لا تعود بالذات على العارف اذ من شان المعرفة ان تكون صورة المعروف في العارف على شاكلة العارف . ولكنها اي الحساسة في المعروف قد تعود على العارف بطريق العرض فيما لو انشغف العارف باعتبار خسائس الامور انشغافاً يصدّه عنه التفكير في اشرفها او فيما اذا حدا به اعتبار الخسائس الى ما لا ينبغي من الاميال والاشواق . ومثل هذا يستحيل وجوده في الله عز وجل كما تبين ف ٣٨ و ٣٩ . فاذا معرفة الخسائس لا تقدرح بشرف الله وجلاله بل هي بالاحرى من متعلقات كماله من حيث ان كماله يتضمن في نفسه جميع الاشياء كما سلف بيانه ف ٣١ و ٤٠ .

و٥٠ ايضاً ليست القوة التي تقوى على الصفائر انما توصف بانها صغيرة بل التي تضمن الى الصفائر لان القوة التي

تقوى على الكبائر تقوى ايضاً على الصنائير .

فاذا المعرفة التي تسع اشراف الاشياء ومحتقاتها معاً لا يقال لها خسية بل التي تدرك الحقائق فقط يقال لها خسية كما يحدث فينا . فان اعتبارنا للاشياء الالهية غير اعتبارنا للاشياء الانسانية ، وعلماً باحد الامرين غير علمنا بالآخر . وليست تكون الحلال كذلك فيه تعالى ، لانه يعتبر نفسه وجميع ما سواه بعلم واحد واعتبار واحد كما تبين في ٤٦ . فاذا لا تنسب خساسة لعلمه من اجل انه يعرف كل الحقائق .

٢

ويوافق هذا ما ورد في عدد ٢٤ و ٢٥ ف ٧ من سفر الحكمة حيث قيل عن حكمة الله : فهي لطاوتها تاج وتنفذ في كل شيء ... فلذلك لا يشوبها شيء .

٣

فيتضح مما قرأناه ان الدليل المبني عليه الاعتراض السادس (ف ٦٣) لا ينقض الحقيقة التي جئنا على اثباتها لان شرف العلم ينظر فيه الى الاشياء التي يكون العلم معداً لها اولياً لا جميع الاشياء التي يقع عليها بحث العلم . فان اشرف العلوم عندنا يقع بحثه ليس على ما هو الاسمى في الموجودات فقط بل على اسافلها ايضاً . فهذه الفلاسفة الاولى يمتد اعتبارها من الموجود الاول الى الموجود بالقوة الذي هو الاخير بين الموجودات ، وهكذا ينطوي تحت علم الله اسافل الموجودات كأنها معلومة مع معلومه الاولى

بعلم واحد لان المعلوم الاول عند الله هي ذاته التي يعرف بها

جميع ما سواه كما تبين في ف ٤٨ و ٤٩ . ثم يتضح ايضاً ان هذه الحقيقة لا تناقض ما قاله الفيلسوف ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة (١) لان الفيلسوف اراد ان يبين هناك ان الله لا يعرف شيئاً غيره ، بحيث يكون ذلك الشيء كالألـة ، كأنه المعلوم الاول . وعلى هذا النحو ايضاً قال : « ان نجهل الحقائق اولى من ان نعرف » يعني متى كانت معرفة الحقائق غير معرفة الاشياء الشريفة وكان اعتبار الحقائق يصد عن اعتبار الامور الشريفة .

(١) قال الفيلسوف ان الله لا يعرف شيئاً خارجاً عنه (ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة نص ٥١)

الفصل الحادي والسبعون

في ان الله يعرف الشرور (١)

(خلاصة جزء ١٠ م ١٢ ف ١٠ م ٢ ف ١٥ في الحقيقة)

بقي علينا ان نثبت ان الله يعرف الشرور ايضاً . وذلك :

١^ا لانه اذا عرف خير^١ ما ، فيُعرف الشر الذي يقابله (٢) والله يعرف كل اشخاص الخيود التي تضادها الشرور . فاذا يعرف الشرور .

و٢^ا ان حقائق الاضداد ليست متضادة في النفس ، والا استحال ان توجد معاً في النفس ، وان تعرف معاً . فاذا الحقيقة التي يعرف بها الشر لا تناقض الخير بل الاحرى بها ان تتعلق بحقيقة الخير (٣) . فاذا ان كان الله يحوي جميع حقائق الخيرية

(١) هذا الفصل معقود لدفع الاعتراض السابع الوارد في ف ٦٣ وهو جار على ثلاثة امور اولها : اثبات الحقيقة بالأدلة . وثانيها : بيان الحقيقة وشرحها . وثالثها : دفع بعض الشكوك والاستكالات .
(٢) كيف يُعرف الخير اذا عُرف الشر؟ حقيقة سيود عليك بيانها .
(٣) وذلك لانه بمجرد معرفتنا شيئاً نعرف ما يلحقه من العدم . ودليل ذلك على ما قاله القديس توما اف ١٥ . طلب ٣ من كتابه في الحقيقة ان من يعرف شيئاً لا بد وان يعرف انه ممتاز عما سواه . والسبب الاول في تميز الاشياء . انما هو الانجاب والسلب فن يعرف الانجاب يعرف السلب ايضاً وعليه اذا عرف شيء . فيعرف ايضاً عده وضده . ولهذا قال الماتن « الحقيقة

لكماله بالكمال المطلق كما سبق بيانه ف ٤٠ حصل ان فيه الحقيقة التي يعرف بها الشر (١) وهكذا يكون الله عارفاً بالشرور .

و٣^ا ايضاً ان الحق هو خير العقل اذانه يقال: ان عقلاً ما هو خير لانه يدرك الحق . وليس الحق فقط كون الخير خيراً بل حق ايضاً كون الشر شراً ، لانه كما ان الحق انما هو كون ما هو هو ، فكذلك الحق كون ما ليس هو ليس هو . فاذا خير العقل يقوم ايضاً بمعرفة الشر (٢) . ولكن لما كان عقل الله كاملاً في الخيرية كما سلف ف ٤١ كان من المستحيل ان يفوته شيء من الكمالات العقلية . فاذا معرفة الشرور موجودة لله .
و٤^ا ايضاً ان الله يعرف ما بين الاشياء من التمايز والسلب ،

داخل في حقيقة التمايز ؛ اذ ان الاشياء المتمايزة انما هي ما كان الواحد منها ما ليس الآخر . وعليه فان الاوليات (٣) المتمايز التي يعرف بها الشر لا تناقض الخير بل تتعلق بها . ومعنى تعلقها بها انها تشترك معها في معنى التضاد .

(١) تضمن الشر في حد الخير لانه اي الشر عدم الخير كما ان العى عدم النظر .

(٢) لان خير العقل الذي هو الحق كما سبق بيانه ، انما هو ان يدرك من الشيء . ما هو موافق للشيء . في الواقع وعليه فان تصور العقل ان الشر شر انما تصوره مطابق للواقع لان الشر شر العقل صادق .

(٣) يريد بالاوليات هنا القضايا التي يكون المحول فيها داخل في حقيقة الموضوع ، فيكون نفي المحول فيها عن موضوعه مبنياً حقيقة الموضوع كقول الماتن : ليس الكم جوهرآ لان حقيقة الجوهرية تتضمن نفي الكم (كذا عن الشارح) .

بعضها عن بعض تمايزاً بالذات تتضمن ثنائي بعضها لبعض، ولهذا السبب كانت القضايا السالبة فيها سابقة بلا واسطة كقولك ليس شيء من الكميات يجزهر . والعدم ساب في محل معين كما تبين ذلك في ف٤ من المتافيسقا . فإذا الله يعرف العدم فالشر الذي ان هو الا عدم كمال ينبغي وجوده .

وه٥ أيضاً ان كان الله يعرف جميع انواع الاشياء كما سبق بيانه ف٥ . وكما يعلم به ايضاً بعض الفلاسفة ويثبتونه بالدليل فلا بد وان يعرف المتضادات ، لان انواع بعض الاجناس متضادة ثم لان فصول الاجناس متضادة كما يتضح من ك١٠ من المتافيسقا . ولكن المتضادات ينطوي تحتها تقابل الصورة والعدم كما قيل في الحل نفسه . فإذا وجب ان يعرف الله العدم وبالنسبة ان يعرف الشر .

٦٠ ايضاً ان الله ليس يعرف الصورة فقط بل المادة ايضاً كما قيل في ف٦٥ . والمادة لانها هي الوجود بالقوة لا يمكن ان تعرف حق معرفتها ان لم يعرف ما تمتد اليه قوتها كما هي الحال في جميع ما سواها من القوى . وقوة المادة تمتد الى الصورة والعدم ، لان ما يمكن ان يكون فيمكن ان لا يكون (١) . فالله اذا يعرف العدم فإذا والشر ايضاً معروف عنده .

٧٠ ايضاً اذا كان الله يعرف شيئاً مما هو دونه ، فالاولى ان يعرف ماهو الاحسن . والاحسن انما هو نظام العالم الممدة اليه

(١) وذلك اذا تحوت المادة او تفوت

جميع اشخاص الخيود الجزئية اعدادها الى الغاية . ولكننا نرى في نظام العالم اشياء شأنها دفع الاضرار الممكن اتيانها من الخارج كما يتضح لنا ذلك من الآلات التي تعطاها الحيوانات للدفاع عن نفسها . فإذا الله يعرف تلك الاضرار . فإذا يعرف الشرور و٨ ايضاً ان معرفتنا للشرور بذاتها ، اي من حيث هي معرفة وعلم ، اي من حيث هي حكم منا على الشر ، لا نلام عليها قط ولا تخقر من اجلها . وانما نلام عليها بطريق العرض ، من جهة اننا باعتبارنا الشر قد نقاد الى الشر . وليس شيء من ذلك في الله لعدم تغيره كما اسلفنا اثباته ف١٣ . فإذا لا مانع من ان الله يعرف الشرور .

٢

ويؤيد هذا ما ورد في عدد ٣٠ ف٧ من سفر الحكمة حيث قيل : اما الحكمة (اي حكمة الله) فلا يفلها الشر . وقيل في عدد ١١ ف١٥ من سفر الامثال : الجحيم والهاوية (اي الهلاك) تجاه الرب . وفي عدد ٦٤ مزمور ٦٨ : وانامي عنك لن تخفى . وفي عدد ١١ ف١١ من ايوب : فانه عرف اباطيل البشر ومبصر الاثم افلا ينظر في امره .

٣ (١)

يجب ان تعلم ان شأن عقل الله غير شأن عقلنا فيما يتعلق

(١) اراد الماتن ان يبين في هذا العدد ان بين معرفة الله والعدم والشر ومعرفة عقلنا لايها فرقاً عظيماً . ويختصر لك ذلك نقول : ان عقلاً يتفارق عقل

بمعرفة الشر، لأن عقلنا لما كان يعرف جزئيات الأشياء، وافرادها

الله في معرفة العدم والشر من وجهين : اولهما ان عقلنا لكونه يدرك اعيان الاشياء بصورها المعينة والمختلفة وهو حيناً بالقوة الى الصورة المعقولة، حصل انه يمكنه بالفعل ، اي بالصورة التي تجعله بالفعل ، ان يدرك ما هو بالفعل ، اي ما له مادية وجودية في الخارج ، وكذلك يمكنه ادراكه القوة بالقوة التي له، حيناً من الاحيان الى الصورة . ومعنى هذا اي ادراكه القوة بالقوة هو على ما قاله الشارح حيناً : ان عقلنا لما كان حيناً بالقوة الى صورة البياض مثلاً ثم ادرك بالفعل الذي حصل هو فيه بحضور صورة البياض ، ذلك اللون الابيض ، الذي له طبيعة وجودية، عارفاً من طريق الرجوع على نفسه، بمفرته البياض، ان له صورة الابيض ، وانه ابيض بالبياض العقلي ، فانه يعود ايضاً الى معرفة انه كان حيناً غير ابيض عند ما يرى نفسه معدوماً من صورة البياض ، وانه كان يستحيل عليه ان يعرف البياض من دون الصورة البياضية المعقولة، لزم انه يعرف حينئذ من ذلك ابيضاً ان ما ليس ابيض في طبيعة الاشياء ، انما هو ما هو خال من صورة البياض، وكذلك قل في معرفة العقل العمى وما شكل في الأعدام .

فيكون حينئذ العقل على ما قاله القديس توما واريستار قد عرف بصورة الملكة التي فيه عدم الصورة التي حصلت له حيناً ، وبالقوة التي له الى الصورة يعرف ايضاً العدم في الشيء الخارج، وقوة ذلك الخارج الى الصورة الملائكة ، وذلك لقيام المطابقة بين العقل والشيء . كما يتقاضيه الحق الذي في العقل . والفرق الثاني ان عقلنا بواسطة العقل، اي الصورة المعقولة الحاضرة له، يعرف ليس فقط العمل كما تقدم ، بل القوة ايضاً والعدم لدخول العدم في حقيقة القوة كما قال القديس توما . اما عقل الله فليس يعرف القوة والعدم على النحو المذكور اذ ليس ينام شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته، والا كان بالقوة الى تلك الصورة وهذا محال . ولا بواسطة القوة او العدم الموحد فيه

بصورها الفردية الخاصة والمختلفة، كان انه يعرف ما هو بالفعل بالصورة المعقولة التي يصير هو بها بالفعل . ومن ثم امكنه ان يعرف القوة من حيث انه قد كان حيناً ما بالقوة الى تلك الصورة، فكما انه يعرف الفعل بالفعل ، فكذلك يعرف القوة بالقوة، ولان القوة داخلية في حقيقة عدم الملكة لكون العدم ليس شيئاً آخر سوى السلب الذي محله انما هو موجود بالقوة .

فيتحصل ان عقلنا شأنه من وجه ما ان يعرف العدم من حيث انه من فطرته ان يكون بالقوة . ولئن كان يصح ايضاً ان يقال ان نفس معرفة الفعل يلزم عنها معرفة القوة والعدم ، فان عقل الله الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه لا يعرف العدم ولا شيئاً آخر على الطريق المذكور ، لانه لو كان يعرف شيئاً بالصورة التي ليست هي نفسه ، لزم عن ذلك ضرورة ان نسبتته الى تلك الصورة تكون كنسبة القوة الى الفعل . فوجب اذاً ان يعقل فقط بالصورة التي هي ذاته وجب بطريق اللزوم ان يعقل ذاته فقط على انه المعقول الاول، ولكنه اذا عقل ذاته فانه يعقل ما سواء كما سبق بيانه ف ٤٦ . فليس حينئذ يعقل الافعال فقط بل القوات والاعدام وهذا هو معنى الكلام الذي قاله الفيلسوف ك ٣ في النفس حيث قال : او كيف يعرف (العقل) الشر ، او الاسود ؟ فانه

اذ ان الله ليس يكون فيه قوة ولا عدم . فاذا صح ما قلناه المسائل انه تعالى يعقل كل شيء بالصورة التي هي ذاته ويعقله ذاته يعقل ما سواء فعلاً كان او قوة او عدواً . وكل هذا دقيق وجليل فتأمله .

يعرف المتضادات نوعاً . ويجب ان العارف يكون بالقوة وان تكون فيه القوة اذا وجد عارف ليس فيه الضد ، اعني انه يعرف ذاته ، وهو بالفعل ومفارق . واما قول ابن رشد الذي يشاء ان يستدل بقول الفيلسوف هذا على ان العقل الذي هو بالفعل فقط لا يمكنه البتة ان يعرف العدم فلا يجب اتباعه . فان معنى كلام الفيلسوف هو هذا : وهو ان العقل (الذي هو بالفعل فقط) ليس يعرف العدم لمجرد كونه بالقوة الى شيء آخر بل لانه يعقل نفسه وهو دائماً بالفعل .

(١)٤

ثم يجب ان تعلم ان الله لو كان يعرف ذاته على هذا النحو وهو انه بمعرفة ذاته لا يعرف ما دونه من الموجودات التي هي حيور جزئية ، لما كان يعرف العدم او الشر البتة . اذا ان الخير الذي هو الله ليس له عدم يقابله ، لاقتضا. العدم ومقابله ان يكونا في شيء واحد . وعلى هذا فما كان فعلاً محضاً لا يقابله شيء من العدم فلا شيء من الشر . ولهذا فلو قدر ان الله يعرف ذاته فقط فلن يعرف الشر بمعرفة الخير الذي هو نفسه . ولكنه لما كان بمجرد معرفته ذاته يعرف الموجودات التي من شأنها ان تلحقها الاعدام لزم بالضرورة انه يعرف الاعدام المقابلة والشرور المضادة للخيور الجزئية .

(١) في هذا العدد بيان المانع الذي يمنع الله عن معرفة الشرور وهو تقدير هذا الحال وهو ان الله لا يعرف بمعرفة ذاته الخيور الحزئية الخارجية .

(١)٥

وايضاً يجب ان تعلم ان الله كما انه بمعرفة ذاته يعرف ما دونه لا بطريق الانتقال الذهني كما تبين لك ذلك ف ٥٧ . فكذاك ايضاً لا يلزم عنه انه يعرف الشرور بالخيور ، ان تكون معرفته انتقالية وتدرجية ، لان الخير اشبه ان يكون سبباً لمعرفة الشر . وعليه فان الشرور انما تعرف بالخيور معرفة الاشياء . بمجودها لا معرفة النتائج بالمبادئ .

(٢)٦

وايضاً ان كان الله يعرف الشرور بعدم الخيور فليس ذلك

(١) دفع المانع في هذا العدد الاعتراض القائل ان كان الله يعرف الشرور بالخيور ، فاذاً معرفته من قبيل الانتقال الذهني ، متكرراً الثاني ، لان معرفة الشرور بالخيور ليست من قبيل معرفة النتائج بالمبادئ ، حتى تكون انتقالية ذهنية ، وانما هي معرفة بما هو داخل في حده ومن حقيقته فان الخير داخل في حده الشر لان الشر عدم الخير كما ان المسمى عدم النظر ومثل هذه المعرفة انما هي العمل الاول للعقل اي التصور لا الانتقال الذهني كما يقول الاعتراض .

(٢) وايضاً في هذا العدد رد على اعتراض آخر قائل : ان ما يعرف بمعرفة آخر مبدء فقط فمعرفة معرفة ناقصة . فاذاً ان كان الله يعرف الشر بالخير فتكون معرفته ناقصة . وجواب المانع على هذا هو ان ما يعرف بمعرفة آخر فقط ، ان كان يمكن معرفته بغير هذا النوع بان يعرف بذاته وعرف فقط بمعرفة آخر سواء بمعرفة حيثئذ تكون ناقصة بسلا محالة . واما ما لا يمكن معرفته الا بغيره كان لا يكون له من الموجود

يوجب نقصاً في معرفته، لأن الشر لا يوصف بأنه موجود إلا من حيث أنه عدم الخير، ومن ثم فلا يكون معروفاً إلا بهذه الحقيقة فإن كل شيء إنما له من المعروفة بمقدار ما له من الوجود.

الفصل الثاني والسبعون

في أن الله مريد (١)

(حلاصة جزء ١٩ ف ١١)

فأذ فرعاً من الكلام على ما يتعلق بمعرفة عقل الله بقي علينا أن نبحث عن إرادته تعالى فنقول:

١ أن الله من كونه عاقلاً يلزم أن يكون مريداً، لأنه لما كان الخير المعقول إنما هو موضوع الإرادة الخاص، وجب أن

لا عدم وجود ذلك الآخر، فمعرفة ذلك الآخر لا تكون ناقصة البتة بل كاملة، وذلك لأنه لا يمكن أن تصور ماهية الشر، إذ لا ماهية له بل ماهيته قائمة بعدم الماهية والصوره أي بعدم الخير، فأذا معرفة الشر بالخير معرفة كاملة لدخول الخير في حد الشر كما تقدم، كما أن المسمى حقيقة كونه عدم البصر.

(١) مباحث الماتن في هذا الفصل وما يليه إلى ف ٧٥ دائرة على ثلاثة أمور: الأول على الإرادة من حيث تحققها من الوجود، والثاني على الإرادة باعتبار ماهيتها (في النصل الأول)، والثالث على الإرادة باعتبار موضوعها. وقد أثبت في هذا الفصل وجود الإرادة في الله بثلاثة براهين قاطعة ثم أيد ذلك بشهادة الكتاب المقدس.

الخير المعقول من حيث هو كذلك يكون مراداً (١) والمعقول يقال بالإضافة إلى العاقل، فأذا لا بد وأن عاقل الخير من حيث هو كذا يكون مريداً. والله يعقل الخير لأنه لما كان عاقلاً

(١) ودلائل هذه النتيجة هو أن قولنا «الخير المعقول هو موضوع الإرادة الخاص» في حكم قولنا «الخير المعقول مراد» كما أن قولنا «هذا الشيء مرئي» في حد قولنا «هذا الشيء» موضوع البصر الخاص «لان قولنا مرئي» يدل على المعنى الصوري الذي يكون به الشيء موضوعاً خاصاً للبصر. فكذلك قولنا «مراد» يدل على المعنى الصوري الذي يكون به الخير موضوعاً خاصاً بالإرادة، كون الخير موضوعاً خاصاً بالإرادة يقضي لهيئته صورياً على كونه معقولاً ومدركاً. لأن العقل إذا ادرك الوجود من حيث حقيقته فقط قائماً يدركه من حيث هو. وموضوعه الخاص وأما أن اعتبر فيه الخير مثلاً بأن عقله خيراً مطلقاً، فيجئنا يصير المدرك أنه غير موضوعاً للإرادة شأنه أن يمر كماً. وذلك كما أحسن الشارح. لأن القوى يترتب بعضها بعض بحسب ترتيب مواضعها الخاصة، ومن ثم فإن كل موضوع الإرادة من حيث هو موضوع الإرادة يستند إلى موضوع العقل من حيث هو كذلك، كان لا بد من أن الإرادة تنبني على العقل وأن المراد بتبني كونه مريداً على كونه عاقلاً وبهذا قالوا: كل مراد مدرك، بمعنى أن مرادية الخير معنى ملازم لمدركيته لا ينفك عنه لثبته عليه ضرورة. والمعقول والمراد شيء واحد للمادة فوجب إذا أن يكون العاقل والمراد شخصاً واحداً. فكما أن المعقول إنما يقال بالإضافة إلى العاقل على أنه موضوع من حيث هو معقول فكذلك المراد يقال من حيث هو موضوع الإرادة بالإضافة إلى المراد. فتنتج من ذلك أن الله الذي يعقل الموجود مع ما فيه من معنى الخيرية هو نفسه مريداً. وهذا جليل فاعلم.

بأكل العقل كما سلف بيانه ف ٤٤ و ٤٥ كان انه يعقل الموجود مع ما فيه من حقيقة الخير (١). فإذا هو مريد .

٢٠ ان كل شيء فيه صورة يحصل له بتلك الصورة علاقة ارتباط بالاشياء التي هي في الطبيعة الخارجة، كما ان العود الابيض يصير بياضه شيئاً ببعض الاشياء ومبائناً لبعضها . والعقل والحس فيها صورة العقل والحس واقتضا . كل معرفة مشابهة ما .
فإذا وجب ان يكون للعقل والحس علاقة بالاشياء المنقولة او المحسوسة باعتبار وجودها في طبائع الاشياء . ولكن حصول هذه العلاقة ليس يكون من حيث ان العقل يعقل والحس يحس لان هذه الحسية يعتبر فيها بالأولى نسبة الاشياء الى العقل والحس ، لان العقل والحس انما يتأتان بكون الشيء للعقل والمحسوس موجودين في العقل والحس بحسب حالة العقل والحس وعلى شاكلتها ، بل علاقة العقل والحس الى العقل والمحسوس في خارج النفس تكون علاقة بالارادة والشوق والتزاع . وعليه كان كل حساس وعقل مشفقاً ومريداً . ولكن الارادة انما هي بحسب المعنى في العقل (اي في الطبيعة العاقلة) فإذا لما كان الله عاقلاً وجب ان يكون مريداً (٢) .

(١) ومن لوازم الخير انه مشتبه وكونه مشتبه حده بلازمه . فإذا يعقل الله حقيقة الخير وكونه مشتبه .

(٢) تحرير هذا البرهان هو ان كل شيء حلت فيه صورة فيحصل له بتلك الصورة علاقة ارتباط او نسبة بالاشياء الخارجة التي فيه صورتها كما

٣٠ ايضاً ان ما يلزم كل موجود فهو انما يصلح للموجود من حيث هو موجود . وما كان شأنه كذلك فيجب ان يوجد بأولى حجة في ما هو الموجود الاول . وكل موجود ثابت له ان يتشوق كماله وحفظ وجوده . ولكن بحسب طعمه فان الموجودات العاقلة تتشوق بالارادة والحيوانات بالشهوة الحسية ، واما الخالية من الحس فيالشوق الطبيعي . ولكن بين الحاصل منها (على مشوق) وغير الحاصل فرق ، فان ما لم يكن منها بعد حاصلاً فانه بقوة النزاع الخاصة يمنسه ميل بشوق الى الحصول على ما ينقصه . واما الحاصل منها فانه يسكن في ما هو حصل عليه مستريحاً . وهذا يستحيل ان لا يكون موجوداً في الموجود الاول الذي هو الله . فإذا لما كان الله عاقلاً وجب ان يكون فيه ارادة يلزم له بها وجوده وخبريته

ان العود الابيض يصير بياضه شيئاً بالاشياء البيضاء . وبما لا يعرفه لان الاشياء تتجاذب . وفي العقل والحس اذا عقل او احس بالفعل صورة العقل والمحسوس . فإذا بين العقل بالفعل والحس بالفعل (وبين) العقل والمحسوس علاقة ارتباط وتجاذب .

وهذه العلاقة امسا ان تكون لان العقل يعقل والحس يحس ، ولما لسبب آخر هو الاشتيا . والارادة ، ولا يراد الاول لان البيرة فيه علاقة الاشياء بالعقل والحس لاقتضا . العقل والحس وجود العقل والمحسوس في العقل والحس . فإذا وجب ان تكون هذه العلاقة علاقة اشتيا . و ارادة . والارادة بحسب المعنى هي في عقل الله لانه يدرك الخير المشتبه . فإذا لما كان الله عاقلاً كان مريداً ايضاً . . . ولان سينا في الهيات فصل في ان الله عاقل ومعقول وعاشق وممشوق ولذيد . ولئذ « كلام لطيف راجع في ترجتها اللاتينية .

وأيضاً ان التعقل كلما كان اكمل كان اشد التذاذاً بالمتعقل (ابن سينا). والله عاقل وتمعله في غاية الكمال كما سلف بيانه ف ٤٤ و ٤٥ . فتمعله اذا يلذه لذاته ليس فوقها لذاته . ولكن اللذة في المعقول انما تتم بالارادة كما ان لذة المحسوس تحصل بنزاعة الشهوة . فاذا في الله ارادة .

وهـ ايضاً ان الصورة التي يمتبرها العقل ليست تحرك شيئاً ولا تسبب شيئاً الا بواسطة الارادة التي موضوعها الغاية والخير الذي يتحرك به كل شيء الى العمل . وعليه فلا العقل النظري الصرف ولا الخيالي الصرف يحرك الى شيء الا اذا قارنها اعتبار الخير او الشر . ولكن الصورة التي لعقل الله انما هي علة الحركة والوجود لجميع الاشياء ، لانه تعالى انما يفعل بالعقل كما سوف نبينه في ف ٢٤ من كتابنا الثاني الآتي . فاذا يجب ان يكون الله مريداً .

وـ ايضاً ان القوى الحركة والتي في اصلها عقل انما اولها الارادة لان الارادة هي التي تدفع كل قوة الى عملها فاننا نقول لاننا نريد ونتصور لاننا نريد وكذا قل في سائر القوى . وذلك انما يثبت للارادة لان موضوعها الغاية . على ان العقل وان كان يحرك الارادة الا انه لا يحركها تحريك العلة الفاعلة والحركة بل يحركها على طريقة تحريك العلة الغائية اذ يعرض عليها موضوعها الذي هو الغاية . فاذا المحرك الاول هو اجدر باولى حجة ان يكون ذا ارادة .

وـ ايضاً ان المختار ما كان علة لنفسه، وهكذا المختار له حقيقة ما هو بذاته (١) وللارادة اولاً (٢) القدرة اي الاختيار في الفعل فان المرء يقال انه فعل فعلاً بالاختيار من حيث انه فعل بالارادة . فاذا الفاعل الاول اولى كثيراً بان يكون فاعلاً بارادة لانه احق يصدق عليه ان يفعل بذاته .

وهـ ايضاً ان الغاية والفاعل من اجل الغاية هما دائماً في الاشياء في مرتبة واحدة . ولهذا فان الغاية القريبة المناسبة للفاعل تقع والفاعل تحت واحد بالنوع، وهذا صحيح في الاشياء الطبيعية والصناعية فان صورة الصناعة التي يفعل الصانع هي مثال الصورة التي في المادة والتي هي غاية الصانع . وصورة النار المولدة التي تفعل هي بها انما هي من نوع صورة النار المتولدة التي هي

(١) معنى هذه العبارة ان القادر اي لمختار، حقيقة أنه يفعل بذاته اعني ان فعله يكون صادراً عنه لا عن محرك خارج ضروري، بل يكون بحيث ان شاء فعل وان شاء لا يفعل . وهذا معنى قول الماتن « ان المختار ما كان علة نفسه » لانه رب فعله ويفعل بذاته والله اعلم الاشياء بهذا الوصف اي الفعل بالذات عن غير قسر من الخارج، فاذا هو مريد . ومعنى قوله ، ان المختار ما كان علة نفسه انه يفعل لا مدفوعاً من الخارج ولا عن علة ضرورية بل لانه يشاء .

(٢) قوله « اولاً » يشير الى ان ارادة الاختيار توجد في الارادة وجوداً ضرورياً ، لان الاختيار فعل ضروري خاص بها ولكنه ، اي الاختيار، موجود في الذهن وجوده في اسله ومصدره لان الذيل يتبع العرفسة . راجع شرح هذا في ترجمتنا لانسفة الكريستال مرسية في الحكمة البشرية

غاية التوليد . والله ليس يحتاجه شي . كأنه وإياه من رتبة واحدة
ما خيلا نفسه ، والا كانت الموجودات الاولى متعددة (١) وقد
جئنا على نقض هذا في ف ٤٢ . فالله اذا هو الفاعل الاول
لاجل غاية هي نفسه ، فيحصل من ثم ان الله ليس فقط الغاية المشتملة
بل ان ساغ فاقول انه مشتمل نفسه غاية له (٢) ولانه عاقل
فيشتمل نفسه بشهوة عقلية هي الارادة . فله اذا ارادة .
ثم الكتاب المقدس يشهد بان الله ذو ارادة فقد قيل عدة
مزمو ١٣٤ : كل ما شاء الرب صنعه . وفي عد ١٩ ف ٩ الى
الرومانين « من الذي يقاوم مشيئة الله » .

(١) يعني لو كان شي . آخر مساوى الله في مرتبته تعالى لكان
الموجود الاول الذى بين استحالة تعدده متعدداً . فاذا يستحيل ان يكون
الفاعل الاول ، اي الله ، فاعلا من اجل غاية هي عير نفسه ، لان الفاعل
من اجل الغاية والغاية ما في رتبة واحدة ، كما ان الفاعل بالصناعة يفعل
من اجل غاية صنعته ، والفاعل بالطبيعة من اجل غاية طبيعة . والله غاية
معقولة ، والغاية المعقولة مشتملة بالارادة . فاذا الله ذو ارادة وغايته المساوية له
هي ذاته وحدها لانه الفاعل الاول .

(٢) لما كان معنى الاشتها والتشوق الى ما ليس حاصلًا وكانت الغاية
التي لله هي نفسه وهي حاصلة لا شأنها ان تحصل ، قيد الماتن كلامه بهذه
العبارة « ان ساغ فاقول » للدلالة على ان لفظة الاشتها . هنا مأخوذة لا بتناها
الحقيقي بل بمعنى ما هو حاصل .

الفصل الثالث والسبعون

في ان ارادة الله هي نفس ذاته

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ١ على ٣ وم ٣٠ ف ٣ على ٢)

ويتضح مما تقدم ان ارادة الله ليست شيئاً اخر غير ذاته
بعينها وذلك :

١ لاننا قد بينا في الفصل السابق ان الله انما هو مريد
لانه عاقل ، ولكنه عاقل بذاته كما اسلفنا بيانه (في ف ٤٥ و ٤٦)
فاذا ومريد بذاته . فاذا ارادته هي نفس ذاته (١) .

٢ لانه كما ان التعقل كمال العاقل فكذلك الارادة هي
كمال المريد ، اذ ان كلا الفعلين مستقر في نفس الفاعل لا يتجاوزها
الى متفعل آخر كيتجاوز التسخين . وقد بينا في ف ٤٥ ان تعقل
الله هو نفس وجوده ، اذ ان وجوده الالهي لكونه في حد ذاته في
غاية الكمال فلن يقبل البتة كمالاً زائداً كما تبين في ما سلف ف ٢٣
فاذا وجوده هو عين ارادته . فاذا ارادته هي ذاته تعالى بعينها .
و ٣ ايضاً لما كان كل فاعل انما يفعل من حيث هو بالفعل ،
وجب ان يكون الله الذي هو فعل محض فاعلاً بذاته (٢) .

(١) وذلك لان التعقل والارادة اصدورهما عن طبيعة واحدة عاقلة
والارادة تبعية ، وجب ان تكون نسبة الارادة الى الذات مساوية لنسبة
التعقل الى الذات . ولا كان التعقل نفس ذات الله ، وجب ان تكون الارادة
كذلك .

(٢) والا لم يكن فاعلاً محضاً بل بالقوة الى الفعل .

اقتناء ف ٤٨ . فاذأ ذات الله هي ما تتعلق به أولاً وبالإصالة
ارادته تعالى .

و٢ أيضاً أن المشتبه (بفتح الهاء) نسبته الى الشهوة نسبة
المحرك الى المتحرك (١) كما تبين ف ٤٤ . وهكذا ايضاً حال
المراد الى المريد ، لأن الارادة من جنس القوة الشهوية . فيحصل
اذأ أن ارادة الله لو كان لها مراد اولي آخر غير ذاته تعالى ، للزم
ضرورة أن يكون فوق ارادة الله شيء يحركها ، وقد بينا محال
ذلك في ف ٤٤ .

و٣ ايضاً أن المراد الاول والاصيل انما هو لكل مريد
علة لأن يريد ، كما لو قلت مثلاً اريد المشي لكي اشفي ، فأنك
تبين علة التمشي وان قيل ولم تريد الشفاء ؟ فتتدرج في الجواب
من اراد سبب الى آخر ثم الى آخر حتى تنتهي الى سبب اخير
هو مرادك الاصيل وهو بذاته العلة التي من اجلها تريد . وعليه
فلو أن الله يريد أولاً وبالإصالة شيئاً آخر غير نفسه للزم بالضرورة
أن يكون شيء آخر غير نفسه علة لارادته . وارادة الله هي
نفس وجوده كما سبق بيانه . فاذأ لزم بالضرورة أن يكون

(١) قوله « نسبة المشتبه الى الشهوة نسبة المحرك الى المتحرك » يريد
به المشتبه أولاً وبالذات ، اعني المشتبه من اجل ذاته الذي هو التابعة القصورى
لا المشتبه من اجل غيره ، لأن المشتبه من اجل التابعة ليست حاله حال
عمره للارادة بل حال مغلول لها ومتحرك معها . كذا من التفسير ثوما في
كتابه في الحق مطلب ٢٣ ف ١ . ويتبين لك ذلك من المثل المذكور في
الدليل الآتي .

ولكن الارادة هي فعل من افعال الله . فوجب اذأ أن يكون الله
مريداً بذاته . فاذأ ارادته هي ذاته بعينها .

و٤ ايضاً لو أن ارادة الله شيء . زائد على جوهره تعالى
لزم أن ارادته تكون طارئة عليه طريان العرض على المحل ، لأن
جوهره شيء . كامل في الوجود (١) . ولزم ايضاً أن تكون نسبة
جوهره الى ارادته نسبة القوة الى الفعل ، وأن يكون فيه تعالى
تركيباً ، وقد جئنا على نقض هذا جميعه .
فاذأ يستحيل أن تكون ارادته تعالى شيئاً زائد على ذاته .

الفصل الرابع والسبعون

في أن المراد الاول والاصيل لله انما هو ذاته
(خلاصة جزء ١٩٢١ ف ١ على ٣ وكتاب في قدرة الله مسألة ٣٠)
(ف ١٧ جواباً على ١٦)

ومما تقدم يتضح فوق ما قلنا قريباً أن المراد الاول لارادته
تعالى هو عين ذاته وذلك :

١ لأن الخير المدرك هو موضوع الارادة كما قلنا
(ف ٧٢) وما يدركه الله أولاً وبالإصالة (٢) انما هو ذاته كما

(١) وكل كمال طارى . على الجوهر الكامل الوحد من الكمالات
الثانية المعارضة ، كالكمال الطارى . على الانسان المستوفي في نفسه كمال نوعه
الانساني .

(٢) المدرك أولاً . مثلاً . لا . ا . كان كلاً ولياً عندنا فقط بل
كان بذاته في غاية المقدرة ، فان مثل هذا يكون ايضاً مراداً أولاً .

شيء آخر علة لوجوده تعالى . وهذا يتنافى حقيقة الموجود الاول .

و٤٠ ايضاً ان المراد الاول وبالاصالة انما هو لكل مريد غايته القصوى لأن الغاية ما يُراد من اجل نفسه ومن اجله يصير مراداً لكل ما يُراد . والغاية القصوى انما هي الله لانه الخير الاعظم كما تبين ف ٤١ . فاذاً الله هو المراد الاول والاصيل لارادته .

و٥٠ ايضاً ان كل قوة انما تناسب موضوعها الاول والاصيل مناسبة المساواة لان قوة الشيء على ما اوضحه الفيلسوف (في كتابه ١ في السماء والعالم نص ١١٦) (١) انما تُقدر بمواضعها . فاذاً ارادة الذات تناسب موضوعها الاصيل الاول مناسبة مساواة وكذلك العقل والحس .

وليس شيء يناسب ارادة الله مناسبة مساواة الاذاته تعالى . فاذاً الموضوع الاول والاصيل لارادة الله انما هي ذاته . ولما كانت ذات الله هي نفس تعقله وجسمه ما يقال انه فيه تعالى ، وضح ايضاً انه تعالى يريد بالاصالة وبوجهه سوي ان يعقل وان يريد وان يكون واحداً وما شاكل ذلك .

(١) كلام الفيلسوف هو هذا : قوة كل شيء . يمين تقديرهما بعظم ما تقوى عليه ، وآخر با تقوى عليه . مثلاً من كان يقوى على مائة ميل . سيراً في النهار لا يقال فيه انه يقوى على قطع خمسين ميلاً في النهار لانه يقوى على اكثر من ذلك .

الفصل الخامس والسبعون

في ان الله بارادته ذاته يريد ما سواه ايضاً (١)

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ٢ : وكتابه في الحق مطلب ٢٣ ف ١٩)

١ . وما تقدم يمكننا ان نبين ان الذي يُريد غاية اولاً وبالاصالة شأنه ان يريد ما هو الى تلك الغاية من اجل الغاية . والله انما هو نفسه الغاية القصوى لجميع الاشياء كما يظهر ، فوفاً من الظهور ، مما اسلفنا قوله في الفصل السابق . فاذاً لجرد كونه يُريد ذاته يُريد ايضاً جميع ما سواه مما هو معدله اعداداً لغايته و٢ . ايضاً ان كل انسان يتشوق كمال ما يريد من اجل ذاته ويحبها اذا احببنا شيئاً من اجل ذاته فنريد له ان يكون الاحسن وان يزداد دلفاً تحسناً وتكثرأ بقدر الطاقة (٢) . والله يريد ذاته ويحبها من اجل ذاتها . ولكن ذاته تعالى في حد نفسها ليست تقبل الزيادة والتكثير كما سلف بيانه ف ٤٢ ولكنهما تقبل

(١) بعد ان بحث الماتن من مراد الله الاول والاصيل الذي هو ذاته تعالى تطرق الى البحث من مراد الثاني الذي هو كل ما سواه .

(٢) قوله « بقدر الطاقة اي الامكان » قد يرد لمنهين اولها الدلالة على التساوي بين كمال خيرية الله وتكثير تمثيلها في الخارج بمعنى ان الله يريد أن يشرك الخلائق في كل كمال لخيرته قابل ان يشرك فيه الخلائق ، وهذا القول باطل ، لاستحالة ان يكون في الخليفة جميع كمالات الخالق الغير المشابهة والمعنى الثاني انه تعالى يريد اشراك الخلائق بكمال خيرته بالوجه الذي يمكن للخلائق الاشتراك فيه وهذا هو المراد هنا .

التكثر فقط من جهة شبهها الذي يشترك فيه الكثيرون (ف ٢٩)
 فإذا يريد الله كثرة الاشياء لكونه يريد ذاته وكأله (١) ويجبها
 و ٣ ايضاً كل من احب شيئاً من حيث هو ذلك الشيء.
 ومن اجل ذات الشيء فانه يجب من طريق اللزوم كل ما يوجد
 فيه ذلك الشيء، كالذي يجب الحلو من اجل الحلو لا بد وان
 يجب كل ما هو حلو. والله يريد وجود نفسه من حيث هو وجوده
 ويجبه، ومن اجله يريد ويجب كما تبين في الفصل السابق.

وكل وجود غير وجوده فانما هو شيء من وجوده من جهة
 الشبه، كما قد يتضح مما سلف (ف ٢٩). فبقي اذاً ان الله
 لجبرد ارادته ذاته ومحبه اياها يريد ويجب ما سواه.

و ٤ ايضاً ان الله بارادته نفسه يريد جميع ما هو موجود
 فيه تعالى. وقد بينا في ف ٢٨ و ٥٤ ان جميع الاشياء سابق

(١) اعلم اننا نعتبر في الله كمالات كمالاً داخلًا وكمالاً خارجاً.
 فالكمال الباطن ما يكون الله به كاملاً في ذاته والكمال الخارج هو ما يوجد في
 الخارج فاقاضته اياه في الخلق. نقول الماتن « لكونه يريد ذاته وكأله » يريد به
 الكمال الخارج لان تكثر ذات الله في الخلق، من حيث تشبه الخلق بها لا
 يزيد بها كمالاً، لانها في نهاية الكمال. ولهذا اضاف الماتن قوله « ذات الله
 باعتبارها في نفسها لا تطبيق زيادة ولا تكثر » ولكننا نقول التكثر
 كما قال لا الزيادة من جهة اشتراك الخلق الكثيرة في شبهها. وعلى هذا
 فان ذات الله تستفيد من تكثر الخلق لا زيادة كمال بل زيادة ظهور
 الى الخارج، وذلك كمثل الصانع اذا صنع بن صناعات مصنوعات كثيرة
 مختلفة الكمال، تلك الكمالات المختلفة لا تزيد المثل الذي في عقله كلاً
 بل ظهوراً.

وجودها فيه بمقتضاها الخاصة (١) نوعاً من الوجود (٢). فالاذا
 بارادته ذاته يريد ما هو دونه.

و ٥ ايضاً ان الشيء كلما كانت قوته اكل وسماً تناول
 عليه اشياء اكثر وابعد كما اتضح من ف ٧٠. وعليه الغاية
 قافئة بان يشتاق غيرها من اجلها. فاذاً كلما كانت الغاية اكل
 واردة بأشد شوق امتدت ارادة «يريدها» الى «مرادات» اكثر تراد
 من اجل تلك الغاية. والحال ذات الله في نهاية الكمال خيرية
 وغاية، فهي اذاً تمدد عليها الى كثير من اكثر، لتكون المرادات
 من اجلها كثيرة وخصوصاً المرادات من الله الذي يريد بها
 اي (ذاته) باكمل ارادة وبكل ما له من القوة.

و ٦ ايضاً ان الارادة تتبع العقل (٣). والله يتعلل بعقله
 ذاته تمعلاً اولياً ويمتل في ذاته جميع ما سواه (ف ٥٩) فهو
 كذلك يريد ذاته اولياً، وبارادته ذاته يريد ما هو دونه.
 ثم يؤيد هذه الحقيقة شهادة الكتاب المقدس اذ قيل عدد ٢٥

(١) قوله « بمقتضاها الخاصة » يريد به مثالها الخاص وتصورها الخاص
 الذي لها فيه تعالى.

(٢) قوله « نوعاً من الوجود » يخرج به الوجود الذي الاشياء في ذاتها
 اذ ليست موجودة في الله بهذا الوجود بل بالوجود الذي لها في الله اي وجود
 الشبه في مثاله الخاص.

(٣) يعني بالمثل هذا العقل العملي الذي يدرك الوجود من حيث هو
 غير وملائم ويعرضه على الارادة.

ف ١١ من سفر الحكمة : لانك تحب جميع الالكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت فانك لو ابغضت شيئاً لم تكونه .

الفصل السادس والسبعون

في ان الله يريد ذاته والاغيار بفعل ارادة واحد
(حلاصة جز ١ م ١٩ ف ٢ على ٢)

فاذا تقرر ذلك يلزم عنه ان الله يريد ذاته والاغيار بفعل ارادة واحد وذلك :

١ لان كل قوة انما تنصرف الى موضوعها والى السبب الصوري في موضوعها انصرفاً واحداً بفعل واحد ، كما اننا برؤية واحدة نرى النور واللون الذي يصير بالنور رؤياً بالفعل ، وانما ان اردنا شيئاً من اجل الناية فقط (١) فالذي نشوقه من اجل الناية يستمد من نفس الناية سبب كونه مراداً ، وهكذا تكون نسبة الناية اليه نسبة السبب الصوري والموضوع كما هي نسبة النور الى اللون .

فاذا لما كان الله انما يريد جميع الاشياء من اجل ذاته على

(١) قيد بقوله « فقط » ليخرج ما هو مراد من اجل ذاته كمن يريد الدواء لانه حاد ولا لانه يعطي الصحة ، فان مثل هذا المراد يكتب السبب الصوري لكونه مراداً من غاية اخرى ، وبجلافة ، لو اريد الدواء من اجل الصحة فتكون الصحة التي هي الغاية السبب الذي من اجله يريد الدواء .

انها غايتها ، كما تبين في الفصل السابق ، كان انه يريد ذاته والاغيار بفعل ارادة واحد .

٢ وايضاً كل ما يعرف معرفة كاملة ويشتهي بأشد الشوق فانما يعرف ويشتهي بحسب كل ما فيه من قوة الادراك والشوق (١) ، وقوة الناية ليست في انها مشتهية في ذاتها فقط بل ايضاً في ان اشياء غيرها تصير مشتهية من اجلها .

فاذا الذي يشتهي الغاية بكمال الاشتها يشتهيها بالوجهين المذكورين (٢) . ولكن لا يجوز ان نفرض في الله المريد فعلاً به يريد ذاته ولا يريد بها كل الارادة ، اذ ليس فيه تعالى شي غير كامل (٣) (ف ٢٨) . فاذا كل فعل يريد الله به ذاته ويريد جميع ما سواه من اجل ذاته بالاطلاق ، ولكنه تعالى لا يريد ما سواه الا من حيث انه يريد ذاته ، كما تبين في الفصل السابق . فبقي اذا ان الله لا يريد ذاته بفعل ارادة وما سواه بفعل ارادة آخر ، بل بفعل واحد بعينه (٢) .

و٣ ايضاً ان الانتقال الذهني (٣) في فعل القوة العارفة

(١) الادراك والشوق هنا بمعنى المجهرول اعني انه يُدرك ويشتاق اليه بكل ما فيه من قوة المدركة والمشرقية .

(٢) يعني انه يشتهي الناية من وجه انها مشتهية في ذاتها ومن وجه انها ما هو معد لها مشتهى من اجلها .

(٣) معنى هذه العبارة اننا لو سلمنا ان الله فعل ارادة يريد به ذاته ولا يريد بذلك العمل نفسه ومما جميع ما هو معد لها اعداده الى غايته ، لجعلنا في الله فعل ارادة ناقصة ، لان ارادة الناية لا يكون فعل ارادة كاملاً الا

على ما سبق بيانه في ف ٥٧ انما يعتبر من جهة اننا نعرف
المبادئ على حدة ثم نتأدى بها الى النتائج. وذلك لاننا ان كنا
بمجرد معرفتنا المبادئ. نرى النتائج فيها فلا نكون قد انتقلنا
انتقالاً ذهنيًا، كما لا يكون انتقال ذهني فيما لو نظرنا شيئاً في
في المرأة، وكما تكون نسبة المادى الى النتائج في النظريات كذلك
تكون نسبة الغاية الى ما هو الى الغاية في العمليات والمستشفيات،
لأننا كما نعرف النتائج بالمبادئ، كذلك يصدر عن الغاية الاشتباه
وفعل ما هو الى الغاية. فإذا ان اراد مريد الذية وما هو الى الغاية
كلا على حدة وانفراداً فلما يحصل في ارادته فعل انتقالي. وحصول
الانتقال الذهني فيه تعالى مستحيل لانه برآء عن كل حركة
كما سلف بيانه في ١٣. فبقي اذاً ان الله يريد ذاته وما سواه
معاً وبفعل ارادة واحد.

و٤٩ ايضاً ان الله لما كان يريد ذاته دائماً ابداً كان انه ان اراد
ذاته بفعل واراد ما سواه بفعل آخر، لزم ان يكون في الله فعلاً

اذا اريدت الغاية وحسب ما هو معد لغاية معاً وبفعل ارادة واحد، كما تبين
بما قيل قريباً.

(٢) وان قال قائل ان هذا البرهان يستدل به على ان الله لانه يريد
ذاته بالضرورة يريد ما سواه بالضرورة ايضاً فتحويله الى ما يقال في الفصل ٨٣
حيث يرى حل هذا الاعتراض.

(٣) الانتقال الذهني فعل خاص بالعقل ولكنّه اطلقه هنا على الارادة
تجوّزاً لتعقب ما بين فيها احدهما علة للآخر.

ارادة معاً، وهذا محال لان القوة الواحدة البسيطة لا يجتمع فيها
فعلان معاً.

وه ايضاً ان كل فعل ارادة انما نسبة المراد فيه الى المريد
كنسبة المحرك الى المتحرك عنه.

فاذاً لو كان الفعل الارادي الذي يريد الله به ما دونه غير
الفعل الارادي الذي يريد به ذاته، لكان في ارادته تعالى شيء آخر
محركاً لارادته وهذا محال.

و٦ ايضاً ان الارادة (مصدر اراد) في الله نفس وجوده
كما سبق بيازه في ٧٣. والله ليس فيه الا وحود واحد. فاذاً
ليس يكون فيه الا ارادة واحد.

و٧ ايضاً ان الارادة (مصدر) بثة لله من حيث انه
عاقل (ف ٧٢). فاذاً كما انه يعقل ذاته وما سواه بفعل تعقل
واحد من حيث ان ذاته هي مثال جميع الاشياء. (ف ٤٩)
فكذلك بفعل ارادة واحد يريد ذاته وما دونه لان خيريته سبب
كل خيريته.

الفصل السابع والسبعون

في ان كثرة المرادات لاتناقض بساطة الله

(خلاصة جزء ١٩ م ١ ف ٣ على ٦)

ومما تقدم يتحصل ان كثرة المرادات لاتنافي وحدة جوهره وبساطته وذلك .

١ لان الافعال تتميز بمواضعها . فاذا لو كانت المرادات الكثيرة التي يريد بها توجب فيه كثرة ما يلزم ان لا يكون فيه تعالى فعل ارادة واحد فقط وهذا يتنافي ما قدمنا بيانه في الفصل السابق .

٢ ايضاً قد اثبتنا في ف ٧٥ ان الله يريد ما سواه من حيث يريد خيريته . فاذا حال الاغيار بالنظر الى ارادته انما يكون على نحو ما هي (اي تلك الاغيار) متضمنة في خيريته وجميع الاغيار في خيريته واحد (١) لان بعضها فيه تعالى على شاكلته اعني ان الماديات منها هي فيه بهيئة غير مادية والكثيرة بهيئة الوحدة كما اتضح في ف ٥٨ . فبقي اذا ان كثرة المرادات لا تنكسر الجوهر الالهي .

٣ ثم ايضاً ان عقل الله وارادته سيان في البساطة لان كليهما جوهر الله كما تبين في ٥٥ و ٧٣ وكثرة العقولات لاتوجد

(١) معنى قوله « كل الاشياء في خيريته واحد » ان جميع الخبيريات ووحدة في الله وجودها في مثله الواحد .

كثرة في ذاته ولا تركبا في عقله كما تبين في ٥١ . فاذا ولا

كثرة المرادات توجد اختلافاً في ذاته او تركبا في ارادته .
٣ وايضاً ان بين المعرفة والشهوة فرقاً من وجه ان المعرفة تتم بوجود المعروف في المعارف وجوداً ما . وليست الشهوة كذلك بل بخلافها لان الشهوة تنصرف الى الشيء المشتى من حيث ان المشتى يتطلب ما يسكن اليه ويرتاح . ولهذا كان الخير والشر انما هما في الاشياء لتعلقها بالشهوة . واما الحق والبطل ففي الذهن لتعلقها بالمعرفة . كما قاله الفيلسوف لك في علم ما وراء الطبيعة . وكون شيء واحد الى كثيرين ذلك لا يتنافي ببساطته . إذ ان الوحدة ايضاً مبدأ الاعداد الكثيرة .

فاذا كثرة المرادات عن الله لا تنافي ببساطته .

الفصل الثامن والسبعون

ومما تقدم يتضح انه من اجل المحافظة على بساطة الله لا يلزم القول بان الله يريد الحيور الخارجية بمعناها الكلية . لانه يريد ان يكون مبدأ للخيور التي يمكن ان تستفيض عنه ولكنسه لا يريد بها على وجه الخصوص والجزئية (١) وذلك .

(١) ان الماتق على ما يظهر يدفع الاعتراض القائل بان الله انما يريد الحيور الخارجية لانه يريد ان يكون هو مبدأ لجميع الحيور التي يمكن ان تستفيض عنه . ومثل هذه الارادة لتلك الحيور انما هو ارادة لها بمعناها

١ لان الفعل الارادي انها يكون بحسب نسبة الارادة الى الشيء المراد، ولا مانع من ان بساطة الله يمكن نسبتها الى اشياء كثيرة وجزئية، اذ ان الله يوصف بأنه الاحسن والاول حتى بالقياس الى الجزئيات. فاذاً لا تمنعه بساطته من ان يريد ما سواه بوجه التخصيص او بمعنى الجزئية.

٢ ايضاً ان ارادة الله انها تنسب الى الاغيار من حيث ان هذه تشترك في نصيب الخيرية بالنظر الى خيرية الله التي هي السبب الذي من اجله يريد بها. ولكن ليس فقط عموم الخيور تستمد خيريتها من خيرية الله بل كل فرد من افرادها ايضاً يستمد منها خيريتها كما يستمد وجوده.

فاذا ارادة الله يتناول تعقلها كل فرد من افراد الخيور.

٣ ايضاً ان خير النظام في العالم كما افاده الفيلسوف ك ١١ من علم ما وراء الطبيعة انها هو خير ان : خير من جهة ان العالم كله مرتب لما هو في خارج العالم كترتيب الجند للقائد.

الكلي، اي من حيث كائنها، لا بمعناها الخصوصي والجزئي لان ارادته ايها الجزئية بتأني بساطته تعالى.

فاجاب ان الله وان اراد ان يكون مبدأ جميع الخيور فارادته جزئيتها لا تكون ارادة لها بمعناها الكلي بل ارادة لها بجزئيتها ايضاً لانه المبدأ للجزئيات، لان الفعل الارادي لا يكون بحسب نسبة المراد الى الشيء المراد بجزئيتها لان الفعل الارادي يكون بحسب نسبة المراد الى الشيء المراد والذي المراد هو كونه المبدأ الاول وهو تعالى الاحسن والمبدأ الاول للجزئيات فاذا.

وخير من جهة ان اجزاء العالم منتظم بعضها مع بعض كاتظام اجزاء المسكر. وهذا النظام الثاني انها هو من اجل الاول. وقد بينا ف ٧٥ ان الله لكونه يريد نفسه، على انه الغاية، فيريد الاغيار المعدة لنفسه اعدادها لغايتها. فيحصل اذاً انه تعالى يريد خير نظام العالم كله باعتباره في ذاته، ويريد خير نظام العالم كله من حيث انتظام اجزائه بعضها مع بعض، ولكن خير النظام انما منشأؤه عن افراد الخيور. فاذاً يريد الله اشخاص الخيور ايضاً.

٤ ايضاً لو كان الله لا يريد اشخاص الخيور التي يتركب منها العالم لازم ان يكون خير النظام في العالم حاصللاً بطريق الاتفاق، اذ يستحيل على اي جزء كان من اجزاء العالم ان يؤلف من الخيور الجزئية نظام العالم، بل ذلك انما هو شأن العلة الكلية للعالم كله واعني بها الله الذي يفعل بارادته، كما سنبين في ف ٢٣ من ك ٢ من تأليفنا هذا. واما كون نظام العالم حاصللاً بالاتفاق فهذا من المحال، لانه يلزم عن ذلك ان اشياء اخرى متأخرة تكون بأولى حجة حاصللة بطريق الاتفاق. فبقي اذاً ان الله يريد افراد الخيور ايضاً.

٥ ايضاً ان الخير المدرك من حيث هو مدرك فهو مراد (ف ٧٢). ولكن الله يدرك ايضاً جزئيات الخيور (ف ٤٥). فاذاً يريد الخيور الجزئية.

٦ ثم يؤيد ذلك الكتاب المقدس اذ يقال في ف ١ من

التكوين : ان الله استحسن جميع اعماله فرداً فرداً « رأى الله النور انه حسن » « ورأى الله جميع ما صنع فاذا هو حسن جدا »

الفصل التاسع والسبعون

في ان الله يريد ايضا الاشياء التي لم تكن بعد موجودة (١)

(كتاب في الحق مطلب ٢٣ ف ١٠)

اذا كان فعل الارادة انما هو بنسبة المريد الى المراد فقد يلوح للبعض ان الله لا يريد الا ما هو موجود لاقتضاء المتضايين ان يوجد ما بحيث انه ان دفع الواحد فيرتفع الاخر كما افاده الفيلسوف في كتابه في القاطاغورياس اي المقولات ف ٥ ع ١٦ وعليه فان كل فعل الارادة بنسبة المريد الى المراد لزم ان لا يريد مريد الا ما هو موجود .

ايضاً ان الارادة انما تقال بالاضافة الى المراد كما تقال الخليفة والخالق (٢) ولا يجوز ان يوصف الله بانه خالق ورب واب' الا بالاضافة الى الاشياء الموجودة ، ومن ثم فلا يجوز ان يقال انه يريد غير الاشياء الموجودة .

(١) بعد ان حدثنا الماتن عن مرادات الله الثابتة بوجه العموم انتقل الى الكلام على بعضها بوجه الخصوص وجعل قضيتيه ترجمة الفصل . فذكر اولاً اعتراضين عدد ١ و ٢ ثم أورد رد البعض على الاعتراضين ثم بين حذف هذا الرد واغترأ ذكر الرد الصحيح الثاني .

(٢) اي كما أن الخاتمة والخالق مقالان بالمتضايين .

ولكنه قد يستدل من ذلك فوق ما قيل انه ان كان فعل الارادة في الله غير قابل للتغير ، كما هو وجوده ، وهو لا يريد الا ما هو موجود بالفعل ، فيلزم انه تعالى لا يريد الا ما هو موجود دائماً .

وقد رد البعض على هذا القول بان قال : ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها انما هي موجودة في الله وفي عقله . ومن ثم فلا مانع من ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها يريدوها الله من حيث هي موجودة فيه تعالى .

ولكن هذا القول لا يرى كافياً وذلك لسببين .
١ لان المريد انما يقال انه يريد شيئاً من حيث ان ارادته تنصرف الى المراد (٢) . فاذا لو ان ارادة الله لا تنصرف الى المراد الذي ليس موجوداً الا باعتبار ان ذلك المراد هو فيه تعالى وفي عقله ، لزم ان الله لا يريد ذلك المراد على غير هذا الوجه وهو لانه يريد موجوداً في ذاته وفي عقله . وليس هذا ما يقصده

(٢) معناه ان المريد يقال انه يريد شيئاً اذا توجه فعل ارادته الاختياري الى الشيء المراد ، ومن ثم لا يكون الشيء مراداً منه الا اذا وقع عليه فعله الاختياري ، وعلى اتجه فعل الارادة الى المراد تبني النسبة بين المريد والمراد ، وبالعكس اعني ليست تلك النسبة هي سبب ارادته مراداً . فبين ان الارادة اذا توجهت بفعلها الى المراد من حيث هو في العقل فقط فلا يكون المريد مريداً الا ما كان في العقل . وهذه نتيجة الماتن التي بها بيننا ضعف رد البعض على الاعتراض المتقدم .

فقط أننا ندرك الشيء، أي أنه في عقلنا، بل أيضاً نعرف الشيء أنه كائن أو كان أو سيكون بطبيعته الخاصة. فإذا ولئن كان الشيء في حال ما يدرك الآن ليس موجوداً إلا في العارف، فإن الإضافة التابعة لفعل الإدراك، إنما هي مع ذلك إلى الشيء، لا من حيث هو في العارف بل من حيث هو في طبيعته الخاصة التي يدركها المدرك.

فإذا أضفنا إرادة الله هي إلى الشيء غير الموجود من حيث ذلك الشيء، هو في طبيعته الخاصة وباعتبار زمان ما، لا من حيث هو فقط في الله العارف، فإن الله إنما يريد أن الشيء الذي ليس الآن موجوداً يكون موجوداً في زمان ما، ولا يريد فقط أن يكون هو مدرَكًا للشيء.

فليست حال إضافة المريد إلى المراد كحال إضافة الخالق إلى المخلوق والصانع إلى المصنوع والرب إلى الخليفة الربوبية. وذلك لأن الفعل الإرادي فعل مستقر في نفس المريد فلا يستلزم إذا فهم شيء موجود في الخارج. وبخلافه (قولك) صنع وخلق ودبر لأنها تدل على أفعال تنتهي متعدية إلى أثر خارج يستحيل بدون وجوده أن يفهم معناها.

التكلمون (١) بل قصدهم أن مثل تلك الأشياء التي لم تكن بعد موجودة إنما يريد بها الله من حيث هي في ذاتها أيضاً.

و^٢ لأنه إن كانت الإرادة تنسب إلى الشيء المراد بموضوعها (٢) الذي هو الخير المدرك، والعقل لا يدرك فقط أن الخير موجود فيه، بل يدركه أيضاً في طبيعته الخاصة، فالإرادة أيضاً تنسب إلى المراد ليس فقط من حيث أنه في عارفه بل من حيث أنه في ذاته أيضاً.

فنقول (٣) إذ أنه لما كان الخير المدرك يحرك الإرادة وجب أن الفعل الإرادي نفسه يتبع حالة الإدراك، كما أن حركات سائر المتحركات هي تابعة لحالات الحرك الذي هو علة الحركة، وإضافة المدرك (بكسر الراء) إلى المدرك (بفتحها) إنما هي تابعة لنفس فعل الإدراك لأن المدرك إنما يضاف إلى مدركه لأنه يدركه. ولكن المدرك ليس فقط يدرك الشيء من حيث ذلك الشيء هو فيه بل أيضاً من حيث أنه في طبيعته الخاصة، لأننا لا نعرف

(١) لعله يريد بلفظ «التكلمون» أصحاب الكلام أي الفلاسفة واللاهوتيين.

(٢) يريد بقوله «موضوعها» موضوع الإرادة الصوري بدليل قوله «الذي هو الخير المراد» فلا تنتهي مع ذلك نسبتها إلى الشيء المراد الذي هو موضوعها المادي والذي إنما تريده من حيث هو خير مدرك، والاحصل تناقض بأن يكون ذلك الشيء مراد وغير مراد. ثم الإرادة تابعة للعقل والعقل لا يدرك الخير من حيث هو فقط بل أيضاً من حيث في ذاته.

(٣) ما يلي هو الجواب الصحيح الذي يجب به على رد الاعتراض السابق.

الفصل الثمانون

في ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته (١)

(خلاصة جز. ١ ص ١٨٢ ف ٣ وفي الحق مطلب ٢٣ ف ٤)

ومما اثبتناه سابقاً يتحصل ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته ولا يمكنه ان يريد الضد (٢) وذلك :

١ لاننا قد بينا في ٧٤ ان الله يريد وجوده وخيريته على انها موضوع إرادته الاولى والاصل (٣) الذي هو له سبب

(١) ليس مدار هذا الفصل على ان الفعل الارادي في الله هل هو ضروري من جهة المرید وإشتبار نفس الفعل، لان كون فعل الارادة الالهية من هذه الحثيثة ضرورياً حقيقة لا يشوبها ريب البتة لان فعل الله كما تقدم بيانه هو نفس ذاته تعالى، وقد اتضح ان ذات الله سرمديّة، فاذاً ضرورية لان السرمديّة على ما قاله ارسطو في ك ٣ من الطبيعيات لا يفتقر فيها الوجود عن الامكان . بل مدار هذا الفصل على ان فعل ارادة الله هو ضروري بالنسبة الى مراح ما، اعني هل يريد الله بالضرورة هذا او ذلك من مراحاته . فوضع الماتن هذه القضية وهي : ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته .

(٢) اي لا بالضرورة لان « يريد بالضرورة » و « لا يريد بالضرورة » قضيتان متضادتان لان بينهما وسط وهو « يريد بالاختيار او بالقصر » ولا وسط بين المتناقضتين كما عرفت في المنطق .

(٣) لكي تفهم قوة هذه البرهان يجب ان تعلم ما افاده القديس توما في كتابه الحق مطلب ٢٣ ف ٤ حيث قال : لتشكل اعادة موضوعان

ارادة ما سواه . فينتج اذاً انه تعالى في كل مراد يريد وجوده وخيريته، كما ان النظر يرى النور في كل لون . ولكنه يستحيل ان لا يريد الله شيئاً ارادة بالفعل، والا كان مريداً بالقوة فقط، وهذا محال، لان فعل ارادته هو نفس وجوده كما تبين في ف ١٦ و ٧٣ . فاذاً من الضرورة ان يريد وجوده وخيريته -

موضوع اولي واصيل، وموضوع ثانوي وفرعي . فالموضوع الاول والاصل هو الذي توجه اليه الارادة من طبيعها لان الارادة طبيعة ما ، فلا بد لها من نسبة طبيعية الى شيء ما . فهذا الموضوع تشتمل به الارادة ضرورة، لان طبيعها يدفعها اليه كإرادة كل انسان السعادة، فلا يمكن ان يريد الانسان ان لا يكون سعيداً او يكون شقيماً، ولهذا يسكره كل ما هو شر لان الشر ضد الخير، والارادة الوحيد الذي يصد عن ارادة الشر انما هو لانه ضد الخير . فاذاً يريد الخير الذي هو كماله بالضرورة

والموضوع الثاني والفرعي هو الذي تميل اليه الارادة لا من اجل ذاته بل لانه يؤدي الى الموضوع الاصيل على انه وسيلة اليه وواسطة الى الغاية . ففعل الارادة بالنظر الى هذين الموضوعين تختلف كاختلاف الفعل بالنظر الى المبادئ التي يعرفها بالقطرة والى النتائج التي يستخلصها منها

فالموضوع الاول لارادة الله هو وجوده وخيريته التي من اجلها يريد كل ما سواه . فارادته اذاً تنبج الى هذا اتجاهاً ضرورياً لا يضروره القصر بل بضرورة الطبيعة التي لا تنافي الاختيار . ومن الضرورة ان يكون لارادة الله فعل ارادي، يعني انه يستحيل ان لا يكون الله مريداً شيئاً بالفعل، والا كان مريداً فقط بالقوة فكان موجوداً بالقوة لان ارادة الله نفس وجوده . واحال وجود الله وخيريته هما الموضوع الاصيل والاولي لارادته وهما سبب ارادته ما سواه . فينتج اذاً ان الله يريد بالضرورة وجوده وخيريته

و^٢ ايضاً ان كل مريد اذا يريد بالضرورة غايته القصوى كما ان الانسان يريد بالضرورة سعادته (١) ولا يمكن ان يريد الشقاوة. والله يريد ان يكون وجوده كالتأية القصوى كما تبين ف ٧٤. فاذا يريد بالضرورة ان يوجد ويستحيل ان يريد ان لا يكون موجوداً.

و^٣ ايضاً ان الغاية في المشتبهات والعمليات حكمها حكم المبدأ الذي لا يبرهن عليه في النظريات كما افاده الفيلسوف ك^٢ ف ٣ في الطبيعيات. وذلك لانه كما ان المبادئ في النظريات هي ما تتحصل منه النتائج، فكذلك الغاية في العمليات والمشتبهات هي ما يستمد منه سبب كل ما ينبغي ان يعمل ويشتهي. والعقل هو الذي في النظريات يدعى بالضرورة للمبادئ، التي لا تقبل البرهان ولا يمكنه ان يصدق اضدادها. فينتج اذاً ان الارادة تتعلق مستمكة بالضرورة بالتأية القصوى حتى يستحيل عليها ان تريد ما يضادها. وعلى هذا فان ارادة الله ان لم يكن لها غاية غيره تعالى فانها بالضرورة تريد ان يكون موجوداً.

(١) يريد بالسعادة هنا السعادة بمعناها العام لا الخاص، اعني الخير الكامل والكافي لاشباع اشواق الارادة بحيث اذا حصلت عليه لا تنوق الى ما سواه. ولا فكبر ان هذا النوع من الخير يريد كل انسان بلا استثناء. ويريد بالضرورة ولما السعادة بمعنى التخصص اي المل الذي فيه والشيء الذي تقوم به فلا يريد الانسان بالضرورة، اذ نرى ان الجميع يطالبون خیرهم وكافهم واشباع رغبتهم، ولكنهم قد يجهلون الشيء الذي يتحقق فيمعنى سعادتهم الحقيقية.

و^٤ ايضاً ان الاشياء جميعها من حيث هي موجودة تشبه الله الذي هو الموحد في الرتبة الاولى والعظمى (ف ٢٩). وجميع الاشياء من حيث هي موجودة تحب وجودها على شاكلتها محبة طبيعية. فالله اذاً بالآخرى يحب وجوده محبة طبيعية. ولكن طبيعة الله انها هي بذاتها واجبة الوجود ضرورية كما تبين في ف ١٣. فاذاً الله يريد ذاته بالضرورة.

و^٥ ايضاً ان كل كمال وخير في المخلوقات انما هما موجودان لله وجوداً ذاتياً اي يقال ان عليه قولاً بالذات. ولكن محبة الله هي اسمى كمال للخلق الناطقة لانها مجبته لله تتحد به نوعاً من الاتحاد. فهذه المحبة هي اذاً موجودة في الله وجوداً بالذات. فاذاً يحب الله ذاته بالضرورة وعليه يريد ان يكون موجوداً.

الفصل الحادي والثمانون

في ان الله لا يريد ما سواه بالضرورة

(حاشية حر. ١، ١٩ ف ٣ : وكتاب في الحق ٢٣ ف ٢)

ان كانت ارادة الله تتعلق بخيرته ووجوده بالضرورة، فقد يلوح لبعض انها تتعلق ايضاً بالضرورة بما هو دونه، اذ ان الله بآرادته خيرته يريد جميع ما سواه كما تبين ف ٧٥. ولكن من يدقق نظر التأمل في هذا الامر يتضح له ان ارادة الله لا لا تتعلق بالاغيار بالضرورة وذلك :

وأيضاً لأنه لما كان موضوع الإرادة الخاص انما هو الخير المدرك كان للإرادة ان تتجه الى كل مدرك بالعقل حينما تسلم حقيقة الخير . ومن ثم كان ان وجود كل شيء ، وان كان من حيث هو كذلك خيراً ولا وجوده شرّاً فان لاوجود الشيء قد يقع مع ذلك تحت الإرادة (١) بسبب خير ما يقارن بحفظة

الى الانصراف الى العلية ، وبجلافة ما لو كانت العلية تحصل بدون المبدأ لان الإرادة حينئذ لا تميل اليه ضرورة . فينتج من ثم ان خيرية الله التي هي التاية التي من احكامها يريد ما - سواء لما كانت كاملة بذاتها ، وجدت المخلوقات او لم توجد ، كانت في غنى عن ان يريد الله تلك الاغيار بالضرورة المطلقة ، ولكنه قد يريد بها بالضرورة الفرضية كما سترى .

(١) اعلم ان اللاوجود في حد ذاته لا يمكن ان يكون متعلق الإرادة لانها معنى الخيرية فيه ، فاذا ان الخير مبناه لوجود ومتعلق الإرادة الخير كما رايت سابقاً . ولكنه يتفق ان لاوجود شيء يقارنه خير آخر كعدم النجدة يقارنه حياة الأسد ، وعلى هذا فيكون لا وجود شيء متعلقاً للإرادة لا بذاته وعن ضرورة . كما أضاف الماتن ان لا يبدل على المعنى الصوري لموضوع الإرادة ، بل بتفنيه لانه غير موجود ، ثم لانه ليس له علاقة بضرورة مع العلية ، لانه ليس بغير فلا يشبهه بل يكون ، اي اللاوجود ، متعلقاً للإرادة بطريق العرض ، اي من اجل ما يقارنه من الخير . وعليه فان ما لم يمت اليه الإرادة فيبقى معنى الخيرية سالماً في مرادها لان وجود شيء يبقى خيراً مع انعدام وجود شيء آخر . فاذاً يمكن للإرادة ان تريد لاجود شيء بشرط ان يبقى معنى الخيرية سالماً ولما الخير الذي إذا ارادت لا يقتضي مع لاوجوده كل حقيقة الخير ومعناه ، فيستحيل على الإرادة ان تتجه اليه ، والخير الذي هذه صفة هو الله وحده . فاذا فهمت هذه المعنى لك معنى هذا البرهان الطيفي الدقيق الذي اوردته الماتن من غير ان يسبقه اليه سابق .

١ لان الله انما يريد الاغيار لانها معدة لغاية خيريه (ف) وليست تتجه الإرادة الى ما هو معد للغاية ان كان يمكن ان تحصل الغاية بدون . فان الطبيب على فرض انه يريد شفاء العليل فلا تضطره الضرورة الى استعمال الادوية التي يمكن بدونها شفاء العليل . فاذاً لما كانت خيرية الله يمكن وجودها بدون الاغيار ، بل لا يمكن تلك الاغيار ان تريد شيئاً (١) ، لم يكن لله ضرورة في ان يريد بها من اجل انه يريد خيريه (٢) .

(١) اعلم ان متعلق الإرادة بما هو الى العلية كاستغنى في الحاشية التالية تكون بحسب علاقة المبدأ الى التاية ، وهذه العلاقة بين المبدأ والعلية قد تكون إما ضرورية وإما عارضة ، فالضرورة إما ضرورية بالاطلاق وإما ضرورية بمعنى . فالأولى ما يتوقف وجود العلية عليه كأن لا يمكن حصول التاية بدونها كما هو القدر ، لحظ الحيوان ونحوه . والضرورة بمعنى ما لا يتوقف وجود العلية عليه بل يتوقف عليه حسن حال العلية ، كالتفان البناء ، لحسن السكنى وهذا المعنى قال الماتن «لا يمكن تلك الاغيار ان تريد شيئاً من التشكال» والعلاقة العارضية بين المبدأ والعلية اذا لم يكن المبدأ مفيداً لوجود التاية ولا مضافاً شيئاً لحسن حالها .

(٢) وذلك لما قدمنا في الحاشية على الفصل السابق من ان الإرادة كسائر القوى لها موضوعان : اولي اصل وثانوي فرعي ، وانما تتجه الى موضوعها الاصل بالضرورة لان متعلقها به طبيعي ، واما موضوعها الفرعي فالتا تريد توصل الى موضوعها الاصل اي العلية ، فلما كان سبب ارادتها للمبدأ انما هي العلية كانت نسبة الإرادة الى المبدأ بحسب نسبة المبدأ الى العلية ومن ثم فان كان المبدأ من العلاقة مع العلية بحيث يتضمنها بأكملها أو بحيث لا بد منه للحصول على العلية انضمرت حينئذ الإرادة الى الانحاء اليه كاضطرارها

سلامته وان لم يكن ذلك عن ضرورة، لان وجود الشيء خير، وان كان شيء آخر غير موجود، فاذاً الخير الوحيد الذي لا يمكن للارادة باعتبار حقيقتها، ان تريد لوجوده انما هو الخير الذي اذا ارتفع ارتفعت معه حقيقة الخير بالكلية . ولا خير مثل هذا سوى الله . فاذاً يجوز للارادة باعتبارها في حقيقتها ان تريد ان لا يوجد شيء من الاشياء ما خلا الله . ولكن ارادة الله هي فيه تعالي بحسب كل قوتها (اي بكل معنى الارادة) لان جميع الاشياء هي فيه تعالي كاملة بالاطلاق (ف٢٨) . فاذاً يمكن لله ان يريد ان لا يكون شيء موجوداً ما خلا نفسه . فاذاً ليس يريد بالضرورة ان تكون الاشياء التي هي دونه .

و٣ ايضاً ان الله بارادته خيريته يريد وجود الاغيار لمشاركها اياه في خيريته (ف٧٥) . وخيرية الله لكونها غير متناهية يمكن الاشتراك فيها بوجوده غير متناهية وبوجوده اخرى غير التي تشترك بها فيها الخلاق الموجودة الان . فاذاً لو ان الله لجرد انه خيريته يريد بالضرورة ما يشاؤكه فيها، لزم ان يريد خلائق غير متناهية تشاركه في خيريته على ضرب غير متناهية، وهذا واضح البطلان (١)

(١) يقتضى تعامى الايمان الذي يصرح بان الكون والفساد سيؤولان يوماً ومن ثم فلا يسلم بان سيكون خلائق غير متناهية عدداً ولا ما ولا على طريق التعاقب . ولكن يرد على هذا بان يقال ان الله بارادته وخيريته يريد بالضرورة لا كل ما يمكنه ان يوجد من الخلائق بل ما هو عام على ايجادها وما هو قابل لمشاركتها في خيريته . فاذاً لا يتحصل من مقدمة

لانه لو ارادها لكانت موجودة لان ارادته مبدأ وجود الاشياء كما سبقه لك ٢ ف ١٣ من مؤلفنا هذا .

فاذاً ليس الله يريد بالضرورة ولا الاشياء الموجودة الان . و٤ ايضاً ان ارادة من هو ذو حكمة (١) باتجاهها الى العلة تكون متجهة الى المعلوم الذي يحصل عن العلة ضرورة، فمن الحاقة ان يراد وجود الشمس فوق الارض ولا يراد ضوء النهار . واما المعلوم الذي لا يلزم بالضرورة عن العلة فليس من الضرورة ان يكون المرید مريداً له لكونه يريد العلة . والاغيار انما تصدر عن الله لا عن ضرورة كما سوف نبينه في ك ٢ من

على ايجادها وما هو قابل لمشاركتها في خيريته . فاذاً لا يتحصل من مقدمة البرهان ان الله يريد حينئذ خلائق غير متناهية .

نحيب ان هذا القول لا يتفق لان جميع الخلائق نسبتها الى الاشتراك في خيرية الله واحدة وليست الواحدة ادنى به من غيرها حتى يربسده الله بالضرورة اشتراك هذه في خيريته دون سواها . فبقي اذاً ان الله يحكم تدبيره يفضل اشراك الواحدة دون الاخرى، وحينئذ فيكون قد اراد اشراك هذه في خيريته بالضرورة ولكن لا بالضرورة المطلقة بل بالضرورة الفرضية . اي لانه اراد وما اراده الله يستحيل ان لا يريد ، ولكن بشرط ان يكون قد اراده . والنتيجة التي يتخلصها الماتم القديس هنا تتعلق بالمضى الاول لا الثاني . وكل هذا جليل فاحفظه .

(١) قال « من هو ذو حكمة » ليخرج ذا الحاقة الذي قد يريد العلة ولا المعلوم، ثم للاشارة الى ان الكلام على المرید الذي يفعل فعله بحكمة، اعني الذي يعرف عند فعل ارادته ان المعلوم يتبع العلة بالضرورة ان لا يراد المجهول .

الاجبار لكونه يعقل ويريد ذاته (ف ٤٩ و ٧٥) . فالسبب في ذلك هو ان العاقل انما يعقل شيئاً بمجرد ان عقله حصل على حالة ما ، فان الشيء انما يكون معقولا بالفعل بانتقاش شبهه في العاقل . واما كون المرید يريد شيئاً فذلك لان المراد حاصل على حالة ما ، فاننا انما نريد شيئاً لانه غاية او لانه معد لل غاية . وكون جميع الاشياء هي في الله لكي يمكن تمقلها فيه امر يقتضيه كماله الالهي بالضرورة ف ٥٠ . واما خبرته فليست تقتضي بالضرورة وجود الاشياء المعلقة لها اي لخبرته اعدادها لتأيتها . ولهذا السبب كان من الضرورة ان يعرف الله الاجبار لا أن يريد بها . ولهذا ايضا كان انه تعالى لا يريد بالضرورة جميع ما يمكن ان يكون له نسبة الى خبرته . واما الاشياء التي لها نسبة الى ذاته التي يعقل بها اية كانت تلك النسبة فانه يعرفها بالضرورة

لها . واما وجودها في الله فضروري لان ذاته مثلاً . فاذاً لا يكون تعلق ارادة الله بالاشياء ضروريا بل تعلق نقل بها ضروريا .

مؤلفنا هذا . فاذاً ليس من الضرورة ان يريد الله ما سواه من اجل انه يريد نفسه .

ثم هـ ايضاً ان الاشياء انما تصدر عن الله صدور المصنوعات عن صانعها كما سوف نبينه في ك ٢ ف ٢٤ . والصانع وان اراد ان تكون له الصناعة فليس مع ذلك يريد بالضرورة ان يوجد مصنوعاته : فاذاً ولا الله يريد بالضرورة غيره لانه يريد ذاته . فيجب ان نرى السبب الذي من اجله يعرف الله الاجبار بالضرورة ولكنه لا يريد بها بالضرورة (١) مع انه انما يعقل ويريد

(١) بعد ان اثبت القديس قضيته تطرق الى دفع هذا الاعتراض وهذه صورته كما رايت في التت : كما ان الله من كونه يريد ذاته يريد الاجبار كذلك من كونه يعقل ذاته انه يعقل يعقل الاجبار ، ولكنه يتعقل ذاته بالضرورة يتعقل الاجبار . فاذاً وبالضرورة يريد الاجبار .

فاجاب القديس على هذا الاعتراض متكرراً ثلثة السبب في العقل والارادة . فان العقل انما يعقل شيئاً بالفعل فانما حصل فيه حالة ما وهي انتقاش صورة للمعقول فيه ، واما الارادة اذا ارادت شيئاً فلا تصير مريدة بالفعل لحصول حالة ما فيها ، بل لحصول تلك الحالة في نفس المراد بان يكون المراد غاية او معداً لاية او صالحاً لان يواد كناية لانه خير . وعليه فتكون نتيجة الاعتراض كاذبة لانها لا تنفي الثلية بين العقل والارادة من هذا القبيل .

وفي خلاصته اللاهوتية (جز ١٠ م ١٩ ف ٣ على ٦) قد اجاب على هذا الاعتراض باسباب آخر مرجعه الى الاول حيث قال ما مناه : ان ارادة الله تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في ذاتها ، وعقله يتعلق بها بحسب وجودها في ذاته الالهية ووجود الاشياء في ذاتها ليس ضروريا والا كانت واجبة الوجود

الفصل الثاني والثمانون

في أدلة المتراضين على ما تقدم من القول ودفعها (١)

١

ان الاشياء التي يريدتها الله ان كان لا يريدتها بالضرورة فيلزم عن ذلك محالات :

١^ا ان كانت ارادة الله بالنظر الى بعض المرادات ليست متعينة اليها فيشبه انها تكون الى الطرفين . وكل قوة هي الى طرفين فهي بالقوة بوجه ما ، لان كون الشيء الى طرفين هو نوع لما هو ممكن وحادث (٢) . وعليه فتكون ارادة الله بالقوة فاذا لا تكون ارادته نفس جوهره الذي ليس فيه شيء بالقوة على ما اتبناه ف ١٦ .

٢^و ثم ان كان الموجود بالقوة من حيث هو كذلك في حكم فطرته ان يتحرك لانه يمكن ان يكون وان لا يكون لزم فوق ما تقدم ان تكون ارادة الله قابلة للتغير .

٣^و ايضاً ان كانت ارادة الله شيئاً مما يتعلق بمحولاته

(١) اليك انخص اعتراضات الفلاسفة القائلين بازلية الدائم وصدوره عن الله ضرورة ، وهو رأي ارسطو ومن تبعه من الفلاسفة الاقدمين ومن جملتهم من فلاسفة العرب ابن رشد وابن سينا .

(٢) لان الممكن الحادث تعريفه انه ما يقتضي نفيه ان لا يقتضي شيئاً من الطرفين الوجود اوعدم .

طبيعية له ، فتكون اذاً ضرورية . وليس في الله شيء غير طبيعي ، اذا استحصيل ان يكون فيه شيء بالعرض او شيء بالقسر كما تبين ف ١٩ .

١^و ايضاً ان كان ما هو الى طرفين متردد يديها على السواء لا يميل الى الواحد اكثر من ميله الى الآخر ، فيجب ان الله اما ان لا يريد واحداً من الاثنين اللذين هو اليهما بين ، وهذا قد تقدم نقضه في ف ٧٥ ، واما ان يرجح الى واحد منهما من من الخارج ، وحينئذ يكون شيء متقدم عليه تعالى يرجح ميله الى واحد .

٢

دفع الاعتراض

ان هذه الاعتراضات لا يلزم عنها شيء لزوماً ضرورياً :

١^ا لان القوة التي توصف بانها الى طرفين انما يصدق عليها ذلك من احد وجهين (١) : اولها من جهة القوة ذاتها . وثانيها

(١) ترى ان التديس يجب بالتنوع على صغرى الاعتراض الاول التي هي « كل ما كان الى الطرفين فهو بالقوة بوجه ما » فيقول ان القوة يقال لها الى طرفين باعتبارين : اما الاعتبار الاول فهو ان القوة تكونها لم تحصل بعد على كل كمالها الذي ترجح به الى احد الطرفين ، كالعقل المشكك مثلاً ، فهذه يقال انها بالقوة الانشائية في قول ما يكمل ، فتكونها اذاً بالقوة بالمعنى المذكور نقص فيها لتلقاها بالضرورة بما تكمل به .

واما الاعتبار الثاني فسان القوة اذا حصلت على كمالها فكمال فعلها لا يتوقف على احد الطرفين ، بل هو متسام بنفسيته عن كليهما ، فهي يقال ايضاً .

من جهة ما يقال انها اليه . اما من جهة القوة نفسها فذلك اذا لم تكن القوة قد احرزت كل كمالها الذي به ترجع الى احد الطرفين ، وهذا راجع الى نقص في القوة ودليل على انها لم تزل بالقوة الى شي . كما يتضح لك من العقل المشكك الذي لم يدرك بعد المبادئ التي يترجح بها ادعائه الى احد الطرفين . واما من جهة الشيء الذي يقال ان القوة اليه ، فالقوة تكون الى طرفين متى كان كمال فعلها غير متوقف على واحد من الطرفين بل يمكن وجود كليهما ، كالصناعة مثلاً التي يمكنها ان تستعمل لاشجار

انها الى الطرفين لا تتعلق باحدهما ضرورة ، بل لكونها يمكنها ان تفعل احدهما او قبل الى احدهما ، فتكون حينئذ بالنظر الى الطرفين بالقوة القاعية لا الانفعالية ، كقوة الصانع المستكمل شرائط صناعته الى انجاز صنعه . فتكونه بالقوة الى انجاز صنعه ناشئ من كمال فيه لا عن نقص . فيسلم القديس بان ارادة الله الى الطرفين اي الى ايجاد المخلوقات او عدم ايجادها بالمعنى الثاني اي انها بالقوة الى احد الامرين لكن بالقوة الفاعلية وينسب كون ارادته تعالى هي الى الطرفين بالقوة الانفعالية لعدم تعلق غايته التي هي خيبرته بالاعيار ، لان خيبرته لا تحتاج في كمالها او في زيادة كمالها الى شي . من الاعيار ، لانها اي خيبرته في غاية الكمال بذاتها وجدت الاعيار او لم توجد . فصح اذاً ان يقال ان ارادة الله هي قوة الى الطرفين لا بالقوة الى الطرفين ، لان العبارة الاولى تدل على كمال الارادة في ذاتها ومن ثم فلا تتعلق بالضرورة باحد الطرفين .

واما التسؤل الثاني اي « بالقوة الى الطرفين » معناه ان الارادة قابلة لان تريد احد الطرفين ارادةً بالفعل . وبتضح لك شرح هذا من الجواب على الاعراض الثاني

عمل واحد آلات مختلفة على السواء . وهذا لا يتعلق بنقص في القوة ، بل بالاحرى يفضل فيها لتساويها على كلا الضدين ، ولهذا لما كانت الى الطرفين على السواء ، ترجعها يكون لا الى هذا ولا الى ذلك (١) . فهكذا الحال في ارادة الله بالنظر الى الاعيار لعدم تعلق غايتها بشي من الاعيار فيما انها متحدة بغايتها على اكل وجه من الاتحاد .

فاذاً ليس يجب ان نضع في ارادة الله شيئاً مما هو بالقوة .
٢ وكذلك لا يجوز ان نضع في ارادة الله تغييراً ، لانه ان كان لا يوجد في ارادة الله ما هو بالقوة ، فاختيارها بلا ضرورة احد الطرفين في معلولاتها لا يكون على هذا النحو وهو ان تعتبرها بالقوة الى الطرفين ، كأن تكون اولاً مريدة بالقوة كليهما ثم بعد ذلك مريدة بالفعل ، فانها دائماً مريدة بالفعل جميع ما تريده لا مما يتعلق به تعالى بل مما يتعلق بمعلولاته ايضاً ، ولكن لان مرادها ليس له نسبة ضرورية الى خيريتها التي هي مرادها الاولي والاصل على نحو ما نقول ان القضايا التي ليست نسبة المحمول فيها الى الموضوع نسبة ضرورية هي قضايا ممكنة لا ضرورية ، ولهذا اذا قلنا « الله يريد هذا المعلوم » فن البين الواضح ان

(١) ترى ان الاثنى يعلم بكون ارادة الله الى الضدين ، ولكن كونها الى الضدين لا يصدق عليها من جهة اعتبارها في ذاتها بل من جهة الاعيار ، ولهذا فلا يصح القول انها هي هي بالقوة ، فينتج عن كل ذلك ان لامرجح في ايجاد الله لهذا او ذاك من المخلوقات الا ارادته المختارة .

وجوده الالهي الذي هو خيريته ، بل يدرك أيضاً الخيور الأخرى كما تبين ف ٤٩ . وهذه الخيور إنما يدركها كأنها أشباه خيريته وذاته لا كأنها مباحثها (١) ، وهكذا تميل إرادة الله إلى هذه الخيور على أنها ملائمة لخيريته لا على أنها ضرورية لها . ويحدث مثل هذا في إرادتنا ، فإن إرادتنا إذا مالت إلى شيء على أنه ضروري للغاية بالضرورة المطلقة ، فإنها تندفع إليه بضرب من الضرورة . وأما إذا مالت إلى شيء من أجل موافقة فيه للغاية فقط فلا تنصرف إليه بالضرورة ، فلهذا ولا إرادة الله تميل بالضرورة إلى معلولاتها .

وايضاً لا ينبغي بنا ، على المقدمات السابقة ان يفرض في الله شيء لا طبيعي ، لان إرادة الله تريد ذاتها والاعتيار بفعل واحد بعينه ، إلا ان نسبتها إلى ذاته هي ضرورة وطبيعية ، وأما نسبتها إلى الاعتيار فإلزامها هي من حيث تلك الاعتيار فيها بعض الملائمة وليست ، أي تلك النسبة ، ضرورة وطبيعية ولكنها ليست قسرية ولا طبيعية بل إرادية ، فإن ما كان إرادياً فليس قسرياً ولا من الضرورة ان يكون .

وما يلي من القول جواب على الاعتراض الرابع

(١) أي لا كان الاعتيار عالٍ لخيريته كما ان الطب عالٍ لاصحة .

هذا القول قضية لا ضرورية بل ممكنة بالامكان الذي يقال به ان الشيء ممكن ، لا باعتبار قوة ما بل بالامكان الدال على ان شيئاً ليس واجباً ان يكون ولا ممناً ان يكون ، كما افاده الفيلسوف في كتابه ه في المتافيسيقا . وذلك ككون مثلث الزوايا له قائمتان متساويتان قضية ممكنة لا باعتبار قوة ما ، لان الحسابيات لا محل فيها للقوة او للحركة . فينتج من كل ذلك ان نفي الضرورة المذكورة لا ينفي عدم تغير إرادة الله ، ويقوم شاهداً على هذا ما قيل في الكتاب المقدس عدد ٢٩ ف ١٥ من سفر الملوك الاول حيث قيل : «فان بها اسرائيل لا يكذب ولا يندم» (الآية) .

٣ ثم ان (١) إرادة الله وإن كانت لا تتعين لمعلولاتها فليس يجب مع ذلك القول ان الله لا يريد شيئاً من معلولاته او إن المرجح له لادادتها شيء خارج ، لانه لما كان الخير المعقول هو المرجح للارادة على انه موضوعها الخاص ، وكان عقل الله ليس شيئاً خارجاً عن إرادته ، لان كليهما نفس ذاته لزم ان إرادة الله ان كانت ترجح إلى إرادة شيء عن معرفة عقله فلا يكون المرجح لها شيئاً خارجاً (٢) لان عقل الله لا يدرك فقط

(١) جواب الماتن في هذا العدد على الاعتراضين الثالث والرابع مقدماً الجواب على الرابع لتوقف حله على حل الاعتراض الثالث ، فانسكت نتيجة الاعتراض وهي : ان كان الله لا يريد الاعتيار بالضرورة فيلحق إرادته تنبيه عند إرادتها ، بل هي ترجح ذاتها إلى المراد الذي لها إليه نسبة غيرة واجبة ،

الفصل الثالث والثمانون

في ان الله يريد شيئاً آخر سواء بالضرورة الفرضية (١)

ومما قدمنا يمكن ان يتحصل ان الله وان كان لا يريد شيئاً من معلولاته بالضرورة المطلقة فانه مع ذلك يريد شيئاً بالضرورة الفرضية اي المقيدة وذلك :

١ لاننا قد بينا في الفصل السابق ان ارادة الله براءة عن التغير - وكل لا متغير إذا وجد فيه شيء مرة فيستحيل ان لا يكون فيما بعد موجوداً فيه ، لاننا نقول ان شيئاً يتحرك اذا كان الآن على خلاف ما كان من قبل . فإذا ان كانت ارادة الله

(١) لكي نقيم ما يقال في هذا الفصل يجب ان نعلم ان الضرورة التي يعبر عنها ابن سينا بلفظ الواجب على ما علمه القديس توما (في خلاصته جز. ١ م ١٦ ف ٣ وفي كتابه في الحق م ٢٣ ف ١ على ١) اما ضرورة مطلقة واما ضرورة فرضية، اي مقيدة، لان الضروري اي الواجب على ما عرفه ارسطو هو ما لا يتناقض ان يكون على خلاف ما هو، وهذه الحال تكون له اما لمعنى في ذاته واما لمعنى في غيره . فالضروري المطلق اي لذاته هو الذي لذاته لا شيء آخر اي شيء . كان يسألهم بحال من فرض عدمه ، كالتناقض فانه واجب للانسان لذاته الانسان لا شيء آخر ، بحيث لو فرض عدمه ، يعطل الانسان ان يكون انساناً . والضرورة الفرضية هي كون شيء لا يمكن ان يكون على خلاف ما هو ، لا لمعنى في طبيعة الشيء بل لمعنى مزبدل عليه كقولك الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين وهذا الواجب الفرضي اوجهه كثيرة .

غير متغيرة ، فعلى فرض أنها تريد شيئاً ، فانها بالضرورة تريد عند هذا الفرض (١) .

٢ ايضاً ان كل سرمدي فهو ضروري ، وكون الله يريد وجود شيء من معلولاته هو سرمدي (٢) اذ انه كما ان وجوده يقدر بالسرمدية فكذلك ارادته . فكونه اذا يريد وجود شيء من معلولاته ضروري هو ولكنه ليس ضرورياً باعتباره في ذاته مطلقاً لعدم تعلق ارادته تعالى بهذا الشيء المراد تعلقاً ضرورياً . فإذا ارادته وجود ذلك الشيء ضرورية بالضرورة الفرضية (٣) .

(١) لاننا اي ارادة الله ان كانت لا تريد بالضرورة ما قدر انها ارادته ، فيلحقها التغير اموات شيء . وجودي، اي فعل الارادة كان لما تم زال عنها ، فإذا قول الماتن « كل لا متغير وجد فيه شيء » يريد بلفظ الشيء الوجودي لا المعنوي ولا اعتباري ، كالنسبة الاضافية التي بين الخالق والمخلوق ، لان هنا النسبة وان ذابت لا توجب تغييراً في الله ، مثلاً كان يوماً بين الله نسبة هي نسبة كونه يخلق الثقل ، والان ليست النسبة تلك اذا قطعنا النظر عن فعل الحفظ ومع ذلك فزوال هذه النسبة لا يوجب تغييراً في الله .

(٢) كون السرمدي ضرورياً لانه يستحيل تغييره وما استحال بغيره فهو ضروري، اي واجب وجوده ، اما وجوباً مطلقاً واما مع فرض . واعلم ان ليس كل ضروري بالضرورة الفرضية يتقاضى عدم التغير مطلقاً ، لان هذه الضرورة في قولنا سقراط بالضرورة ماش ما دام ماشاً لا تقضي عدم تغير سقراط عن حاله مطلقاً بل مادام موصوفاً بانه ماش وهو مع ذلك يمكنه ان يستبدل الجلود بالوقوف . ولكن كل عدم تغير يلزم عنه الضرورة المطلقة او المقيدة يتضمن الادنى المعنى الذي يتضمنه الاعلى .

(٣) اذ قد مر لك في ٨٠ ان الله لا يريد بالضرورة غير وجوده ، وخيريته وقد ٨١ انه لا يريد ما سواه بالضرورة .

و ٣ أيضاً ان الله يقوى على كل ما قوى عليه (١) لان قدرته لا تنقص ولا تهين كما ان ذاته لا تثنى، ولكنه لا يقدر الآن ان لا يريد ما فرض انه اراده لامتناع قبول ارادته التغير. فاذا لم يقدر ابداً ان لا يريد ما اراده فإذا ما اراده هو ضروري على تقدير أنه قد اراد ما اراد ويريد ما أراد وليس احد الامرين ضرورياً بالضرورة المطلقة بل هو ممكن بالامكان المتقدم ذكره (٢) و ٤ أيضاً كل من يريد شيئاً فإنه يريد بالضرورة كل ما يتقاضاه ذلك الشيء بالضرورة، الا اذا وجد نقص من قبل المريد او لجهالة او لان شهوة صدرته عن الاصابة في اختيار ما يتأدى به الى الغاية. وليس شيء من ذلك يصدق عليه تعالى. فاذا ان كان الله ارادته ذاته يريد شيئاً آخر مما سواه فمن الضرورة ان يريد كل ما يشترط

(١) لانه لم يكن له قسط القدرة على ان لا يريد ما اراده منه الازل لعدم التغير فيه
(٢) يريد به الامكان المنطقي الذي يسميه ابن سينا الامكان الحاصي القائم بكون الشيء. ليس واجباً ان يكون ولا محتتماً ان يكون، فيكون معنى قوله «بل هو ممكن» ان القول بان الله يمكنه ان لا يكون قد اراده وان لا يريد ما قد اراد لم يكن فيه تناقض اي لا تناقض مطلق بين طرفي هذه القضية وان كان بينهما تناقض فرضي، لان ما قد اراده او يريد لا يزال في ذاته ليس واجباً ولا مستتباً ان يكون. ولكن التناقض يصير مطلقاً فيما اذا كان ما اراده الله وقضه قد تحول من الامكان الذي الى الوجود، كأن يوجد اليوم الماضي ثم يعيده بذاته مدداً جاعلاً اياه حاضراً، لان التصل المتعاقب يستحيل ارجاعه بذاته مدداً.

ضرورة لمزاده، كما انه من الضرورة ان يريد الله وجود نفس باطلقة على فرض انه يريد وجود انسان.

الفصل الرابع والشانون

في ان ارادة الله لا تتعلق بالمتحيلات في ذاتها (١)

وما قدمنا قريباً يتضح ان الله لا يمكنه ان يريد الاشياء التي هي مستحيلة في ذاتها وذلك :
١ لان مثل هذا الاشياء شأنها ان تتناقض، ككون الانسان حاراً، فان هذا يتضمن كون الناطق غير ناطق. وكل ما كان متناقضاً

(١) المستحيل يعبر عنه عند الفلاسفة العرب بالمتنع، وعن الضروري بلفظ الواجب وهذا اصح. قال ابن سينا في منطق نقلا عن ارسطو: الواجب والمتنع بينهما غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضرورة. فذلك ضروري في الوجود، وكذا ضروري في العدم (٥١) وكما ان الواجب، كما قدمنا في الحاشية، يكون واجباً بذاته او واجباً مع فرض، فكذلك المتنع محتج مطلقاً او محتج مع فرض. فالمتنع مطلقاً ما لو فرض وجوده حصل محال مطلقاً وبلا شرط، اعني انه يبرر عنه بقضية يكون محمولها منافية لطبيعة موضوعها دائماً بلا شرط، كقولك انسان حار، وما شاكل. والمتنع مع فرض ما كان باعتبار ذاته ممكناً ولكن ان رُضع معه شيء، ليس هو صاد محتتماً ويبرر عنه بقضية يوضع مع موضوعها او محمولها ما يحمل الحمل فيها كاذباً كقولك ان سقراط ما دام ماشياً فهو جالس، فان الجالس ممكن لسقراط مطلقاً. ولكن عند فرض انه ماشياً وما دام ماشياً فالجالس محتج عليه. وهذا الامتناع يسمى الامتناع الرضي. وكلام المات على المتنع مطلقاً.

لشيء فانه يسلب عن ذلك الشيء شيئاً من مقتضياته ، كما ان كون الشيء حاراً يسلب عنه نطق الانسان . فاذا ان كان الله يريد بالضرورة الاشياء التي لا بد منها لما نفرض انه يريد ، كان من المستحيل ان يريد ما يناقضها . وعليه فيستحيل ان يريد الاشياء الممتنعة بذاتها امتناعاً مطلقاً .

٢٠ ايضاً ان الله بارادته وجوده الذي هو خيريته يريد جميع الاغيار من حيث ان لها شهاً به . والشيء يناقض حقيقة الموجود من حيث هو موجود (١) اذا تعذر ان يسلم فيه شبه الوجود الاول ، اعني الوجود الالهي الذي هو ينوع كل وجود . فاذا لا يمكن لله ان يريد شيئاً ينافي حقيقة الوجود من حيث هو موجود . وكما ان الوجود اللاتلطيقي ينافي حقيقة الانسان من حيث هو انسان ، فكذلك ينافي حقيقة الموجود من حيث هو

(١) قال « من حيث هو موجود » لان شيئاً قد ينافي حقيقة الموجود من وجه ولا يتنافى من وجه آخر ، كالمسمى مثلاً فانه من حيث دلالاته على عدم البصر ينافي الموجود اي البصر ، ولكنه من حيث دلالاته على الفعل فلا ينافي حقيقة الموجود اي العين والحيوان بل يدل عليها لان المسمى لا يكون الا مع وجود العين والحيوان الواجب له البصر . فاذا ما جاء متناقضاً لحقيقة الموجود لا يكون متعلقاً للارادة من حيثية متناقضة فانه للموجود لاتنافية حقيقة موضوع الارادته ، لان موضوع الارادة الخير والخير مبني على الوجود ولكن اللاوجود قد يقع تحت الارادة اذا قارنه وجود ، كما تقدم فيما سلف . فخذراً من وقوع هذا الاشتباه انشأنا المثلث قوله « من حيث هو موجود » فنامل .

كذلك كون شيء موجوداً ولا موجوداً معاً . فاذا لا يمكن ان يريد ان يكون السلب والانجاب صادقين معاً . وهذا يكون بذاته يتضمن تناقضاً مع ذاته لاشتغاله على التناقض لا يمكن لله ان يريد الممتنعات بذاتها .

٣٠ ايضاً ان الارادة لا تنجبه الا الى الخير المعقول كل ما لا يقع تحت العقل لا يمكن ان يقع للارادة . والممالات لا تقع في العقل لمناقضاتها ذاتها ، اللهم اذا لم يكن جاهلاً لخصائصها (٢) . وهذا يستحيل ان يقال عليه تعالى ما كان ممتنعاً بذاته لا يمكن ان يقع تحت ارادة الله . و٤٠ ان كل شيء بحسبها تكون حاله الى الوجود تكون حاله الى الخيرية . والممتنعات بالذات انفساً يستحيل وجودها ، فاذا يستحيل كونها خيراً . فاذا لا

(١) وهذا اي صدق السلب والانجاب معاً .
(٢) لان من يجمل خصائص الاشياء قد يتصور ان شيئاً من شيء آخر اوليس من خصائصه ولا ملائقاً له فيوجه له او يسلبه ما تصوره . وقد يكون تصوره باطلاً . وليس ينتج من ذلك ان العقل متعلقه بالباطل ، لان موضوع العقل انما هو ما كان حقاً بذاته كما ان الارادة ما كان خيراً بذاته . وانما قد يقع البطل للعقل اذا ظهر الحق ، كما ان الارادة تنيل الى الشر اذا ظهر لها بهيمة الخير . كن رأى سيلاً اصفر فذاته ووجده مرأ فيحكم على كل سيال مر مع انه ربما كان حاولا كالعسل . فحكمه يكون باطلاً ولا على هيئة الحق .

ان تكون مرادة لله الذي لا يمكنه ان يريد الا ما هو خير
او ما يمكن ان يكون خيراً .

الفصل الخامس والثمانون

في ان ارادة الله للاشياء لا ترفع عنها امكانها (١)

(علامة ٨ مثله ١٩ فم ١١)

وقد يتحصل مما تقدم ان ارادة الله لا تنزع عن الاشياء
صفة امكانها ولا تجعلها واجبة بالوجوب المطلق وذلك :

١ لان الله اذا يريد كل ما هو مشروط ضرورة لما يريده
كما تبين ف ٨٣ . وبعض الاشياء يختص باعتبار حال طبيعتها
ان تكون ممكنة حادثة لا ضرورية . فاذا يريد الله ان تكون
الاشياء ممكنة حادثة . ونفوذ الارادة الالهية يقتضي لا ان يكون
الشيء الذي يريده فقط ، بل ايضاً ان يكون على الحال
الذي يريد ان يكون عليه . فان قوة الفواعل الطبيعية
اذا كانت شديدة فانها تجعل مفعولها شيئاً لها لا في النوع فقط بل
ايضاً في الاعراض التي هي حال من احوال الشيء .

فاذا نفوذ ارادة الله لا ينزع عن الاشياء امكانها .

٢ ايضاً لأن الله يريد خير جملة مفعولاته موثقاً بإياه على

(١) الامكان هنا الحدوث اي كون الشيء حادثاً اي كونه في ذاته

ممكناً ان يكون وان لا يكون

الخير الجزئي منها ، لان شبه خيريته يوجد في الجملة بأكل وجه .
كما تبين (ف ٧٥) . وكال العالم يقتضي ان يوجد فيه بعض
الممكنات ، والا لم يتضمن العالم جميع مراتب الموجودات (١) . فاذا
يريد الله ان يكون بعض الممكنات .

و ٣ ايضاً ان خير العالم انما العبرة منه للنظام كما يتضح من قول
الفيلسوف في ك ١١ من المتافيسيقا . ونظام العالم يستلزم وجود
على ممكنة ، لان الاجسام من كمال العالم ، وهي لا تحرك الا
اذا تحركت عن غيرها . وعن العلة المتغيرة يلزم مملولات حادثة لامتناع
ان يكون المملول امتن وجوداً من علته . ولهذا نرى انه وان كانت
العلة العيدة ضرورية فالمملول يكون ممكناً ان كانت العلة

(١) اعلم ان اللاتن يريد ههنا بمراتب الوجود شبه اقسامه من حيث
هو موجود عام وبمناه المطلق لا من حيث هو موجود متخص . والموجود
العام وبمناه المطلق اما واجب واما ممكن . فان وجد هذان استتم الموجود
مراتبه . والممكن في اصطلاح العرب يعم ما يعبر عنه عند الافرنج بلفظي
Possibile, contingens على ما افاده ابن سينا في منطقته ، لان الممكن على
ما قاله لا يشترط فيه ان لا يكون موجوداً بل ما كان موجوداً ايضاً ان
لم يكن واجباً فيصدق عليه اسم الممكن . اذ ان الممكن ما لو فرض
وجوده اولا وجوده لا يلزم منه محال وعكسه واجب . لان الواجب لثباته
هو ما لو فرض غير موجود ثم منه محال . وزيد بالممكن والواجب ما كان
في حد ذاته ممكناً او واجباً . وعلى هذا يكون بينها غاية الثاني كما
قدمنا في الحاشية ١ على ف ٨٤ . ولكنهما يشقان في معنى الضرورة كما
سترى في الحاشية الآتية .

القريبة ممكنة ، وهذا يتضح لنا مما يحدث في الاجسام السفلية . فان ما يحدث فيها انما هو ممكن حادث ، لان العلل القريبة ممكنة مع ان العلل البعيدة التي هي الحركات السماوية ضرورية . فاذاً يريد الله ان يوجد بعض الاشياء على طريق الامكان والحادث .

وأيضاً ان ما في العلة من الضرورة مع فرض لا يلزم عنه الضرورة المطلقة في المعالوم . والله يريد شيئاً في الخليقة لا بإرادة ضرورية مطلقة بل بإرادة ضرورية مقيدة فقط كما تبين في ٨١ . فاذاً لا يجوز ان يستنتج من ارادة الله شيئاً من المخلوقات ان في المخلوقات ضرورة مطلقة (اي وجوباً مطلقاً) .

وهذه الضرورة المطلقة وحدها تنفي الامكان ، لان الامكان يشمل الامرين (١) مع فرض الضرورة كقولك ان سقراط يتحرك ان كان يركض ، هو ضروري . فاذاً ارادة الله للاشياء لا تسلب

(١) قول الماتن « ان الامكان يشمل الامرين » اعني ان الامكان يكون باعتباره في حد ذاته ممكناً بالامكان المطلق وقد يكون ضرورياً مع فرض ، كما اتضح لك بما قيل في مثل جلوس سقراط . وعليه فبين قولك هذا يمكن باطلاق وإختيار ذاته ان لا يكون وقولك هذا لا يمكن ان يكون مع فرض ، لا تنافي البتة ، اذ يمكن لسقراط بالامكان المطلق ان لا يتحرك ولكنه لا يمكن له ان لا يتحرك مع فرض كونه راکعاً . ومن ثم فان وضع شيء ضروري مع فرض فلا يلزم عن ذلك تنوع الامكان . فاذاً فهمت هذا فحلت لك مشكلة نتيجة الماتن فتأمل .

عن تلك الاشياء المرادة امكانيتها (١) فاذاً (قولك) « ان اراد الله شيئاً » لا يلزم عنه ان ذلك الشيء يوجد بالضرورة . بل يلزم عنه ان هذه الشرطية وهي « ان اراد الله شيئاً فالثي سيوجد » هي صادقة وضرورية ، ولا يلزم ان ان التالي يكون ضرورياً (٢) .

(١) قد قدمنا ان الامكان او الامكانية يراد بها ما يعر عنه الافرنج بلفظ (Contingentia)

(٢) بالضرورة المطلقة كما رايت في المتن . وقول الماتن هذه القضية الشرطية : ان اراد الله شيئاً ان يكون فيمكنه ، هي صادقة ضرورية ، وجهه ان كون الشيء الذي يريد الله ان يكون لا يكون ليس يثبت ولا يستقيم مع فعل ارادة الله الذي لا بد من نفاذه بجل من الضرورة ان يكون ، ولكن لا بالضرورة المطلقة على الاطلاق ، بل بالضرورة التي يريد الله ان تكون له اي المطلقة او الشرطية . لان الله اذا اراد شيئاً فانه يريد ايضاً على الوجه الذي يريد ان يكون عليه ولهذا قال : هذه القضية الشرطية ان اراد الله شيئاً فالثي يكون بالضرورة ليس يجب ان يكون التالي فيها واجباً بالوجوب المطلق ، بل قد يكون بالوجوب الشرطي المقيد ، وذلك لان التالي في القضية الشرطية يكون بحسب حال المتقدم امكاناً او وجوباً .

ولما كان المتقدم متعلقاً ومنوطاً بإرادة الله وجب ان يكون التالي من الامكان او الوجوب بحسب ما يريد الله وعلى النحو الذي يريد . والله لا يريد جميع الاشياء ان تكون واجبة مطلقاً بل رعاية لحجبة نظام الوجود انما يريد بعضها واجباً وبعضها ممكناً ، وعلى هذا النحو يفسر العلل الواجبة لاحداث ما يريد واجباً والسكنة لاحداث ما يريد ممكناً . (راجع خلاصة جز ١ م ١٩ ف ٢٢ ف ٢٤) .

فيحصل من جميع ما تقدم ان ارادة الله وان كانت نافذة التعلل لمرادها وواجب الوجود ، فلا يلزم من ذلك ان مراد الله اذا اعني

الفصل السادس والثمانون

في انه يجوز ان يسمى لارادة الله سبب (١)

(خلاصة جزء ١ م ١٩ ف ٥ و ٢٨ ك ٢ وف ٩٧ ك ٣ من هذا المؤلف)

١

ويمكننا ان نستحصل مما سبق تقريره انه يجوز ان تعلق ارادة الله بعلته وذلك :

١ ان الغاية هي علة لارادة جميع ما هو للغاية (٢) والله

في حد ذاته يكون واجباً بالاطلاق، وان ارادة الله له تتوزع عنه امكانيته لتقدير وجوبه ونوعيه وجوبه بإرادة الله . فقد مر بك ان الواجب الشرطي يثبت مع امكانية الشيء، فيثبت اذاً مع الاختيار والشدة . وكل هذا جليل وجزيل القائلة فاحفظه .

(١) يريد الماتن في هذا الفصل السبب الذي يعلل بها متعلق ارادة الله اي مراده، لا علة ارادته نفسها لان ارادة الله نفسها لا تعلق بعلته كما سترى في الفصل التالي . وسبب ارادة الله بالشيء المقصود هنا هي العلة التي من اجلها يكون الشيء . له معنى للارادية بالنظر الى ارادته تعالى، وهي تكون جواباً على سؤالك : لم هذا الشيء . مراد الله ؟ فانك تجيب هي خيرته تعالى . فيكون السبب هو - بسبب المراد لا علة الارادة - وهذا ما قاله القديس في خلاصته (جزء ١ م ١٩ ف ٥) حيث قال : ان الله يريد ان يوجد هذا بسبب ذلك ولكنه ليس يريد هذا بسبب ذلك . وبين القولين فرق بعيد كما يدل ذلك عليه قليل من التأمل فانتبه .

(٢) لان الشيء . انما يكون مراداً لانه خير . والمتمياً من حيث هو كذلك اي من حيث انه الموضوع له الغاية يكون معنى الخير فيه مستأداً له من الغاية . كالسواء . مثلاً من حيث هو مهياً للصحة فليس فيه معنى الخيرية الا

يريد خيريته على انها الغاية وجميع ما سوى ذلك فانه يريد من حيث انه معد للغاية كما تبين ف ٧٤ و ٧٥ . فاذاً خيريته هي العلة التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء المباشرة له .

٢ ايضاً لان الخير الجزئي معد لخير الكل اعداده لغايتته كما ان الناقص معد للكمال . وبعض الاشياء يكون متعلقاً لارادة الله بحسبها تكون حالته في نظام الخير كما تبين ف ١٨ . فبقي اذاً ان خير الكون انما هو العلة التي من اجلها يريد الله كل خير من الخيور الجزئية في العالم .

٣ وايضاً اذاً نرى ان الله يريد شيئاً فيلزم عنه بالضرورة كما بيناه ف ٧٣ انه يريد كل ما هو من مقتضيات ذلك الشيء . فان الشيء الذي يجعل غيره من الاشياء واجباً انما هو لكي يكون هو . فالسبب اذاً الذي من اجله يريد الله جميع الاشياء التي يتقاضاه شيء . انما هو ان يكون ذلك الشيء الذي يقتضيه . وعليه فيمكننا في تعيين علة لارادة الله ان نسلك هذا المنهج فنقول ان الله يريد ان يكون للانسان نطق ليكون الانسان انساناً . ويريد ان يكون الانسان موجوداً لكي يستكمل العالم تمامه . ويريد ان يكون خير العالم موجوداً لانه يليق بوجوده وخيريته ان يكون .

من الصحة الموجه هو لها فان رفعت عنه معنى توجهه الى الصحة تزعمت عنه الخيرية من هذه الحلية؛ ومن ثم فقد سلخت عنه معنى المرادية والاشتهى . ولذا قال الماتن ان الغاية هي علة ارادة ما هو للغاية .

ولكن هذه الملة الثلاثة لا تجري على وتيرة واحدة ونسبة واحدة . فان الخيرية الالهية لا تتوقف على كمال العالم ولا تستفيد من كماله زيادة . ثم ان كمال العالم وان توقف ضرورة على بعض الخيور الجزئية التي هي الاجزاء الذاتية له ، ولكنه لا يتوقف مع ذلك بالضرورة على البعض الآخر ، ولكنه يستفيد منه مع ذلك شيئاً من الخير والجلال كالايشاء التي الغرض منها مقصور على تركين سائر اجزاء العالم وترتيبها .

واما الخير الجزئي فاما يتوقف بالضرورة على الاشياء التي لا غني له عنها مطلقاً ولا بد له منها ، على ان له غيرها مما الغرض منه حسن حاله .

فينتج إذا ان الملة التي تعمل بها ارادة الله قد تكون تارة اللياقة (١) فقط ، واخرى النفع . ولكنها قد تكون طوراً الضرورة مع فرض . واما كونها الواجب والضرورة المطلقة فذلك ليس يكون الا عند ما يريد الله ذاته .

(١) اي ما هو لائق بالملة اي بخيرية الله ، كأن يريد الله وجود العالم من اجل خيريته التي لا يستفيد من وجوده كآلاً ولا حسناً يليق به ان يوجد اذا شاء .

الفصل السابع والثمانون

في ان ارادة الله لا يجوز ان يكون شي . علة لها (١)

(خلاصة جز ١ ، ١٩٠ ف ٥ وفي الحق يبحث ٦ ٣)

ولئن جاز ان يعطى سبب لارادة الله (شيئاً) فلا يلزم عنه ان شيئاً يكون علة للارادة الالهية وذلك :

١ لان العلة للارادة في ان تريد لفا هي الغاية ، وغاية ارادة الله هي خيريته . فاذاً خيريته هي نفسها الملة لان يريد وهي ايضاً نفس ارادته كما تبين ف ٧٣ (٢) . واما ما سواها من مراداته تعالى فليس شي . منها علة لان يريد . واما يكون الواحد منها علة لان يكون الاخر موجهاً ومعداً لخيريته الالهية ، وبهذا المعنى يقال : ان الله يريد شيئاً من اجل شي . اخر من مراداته . على انه من الواضح انه لا يجب ان ينزل في ارادة الله تدريج (اي انتقال ذهني من شي . الى آخر) لانه حيثما يكن الفعل واحداً فليس ثم تدريج او انتقال يعتبر كما سبق لك بيانه ف ٥٧

(١) قد يرمي المطالع لاول وهلة ان ما بين هذا الفصل والذي سبقه بعض التناقض . فالحاشية الاولى التي علقناها على الفصل السابق تزيل هذا الوم وتبين ما بين الفصلين من التآلف والاتفاق فلتراجع .

(٢) فاذاً لما كانت خيرية الله نفس فعله الارادي حصل انه ولا خيريته تكون علة لارادته لان شي . لا يكون علة لنفسه .

في ما يتعلق بالعقل (١) .

والله انما يريد بفعل واحد خيريته وجميع ما هو لخيريته (ف٧٦)
اذ ان فعله هو ذاته بعينها .

وبهذه البراهين التي قدمناها يتدفع ضلال القائلين بأن صدور
جميع الاشياء يحصل عن الله بأرادة بسيطة، بحيث لا يجب ان يعطى
لصدور شي منها عنه سبب آخر غير هذا ، لأن الله اراد (٢) وان

(١) اذ قال هناك ان الارادة لانها تالعة للعقل فنسبة الثانية الى المتبأ
فيها كنسبة المبادئ الى النتائج في العقل . والعقل اذا عقل كلا من المبادئ
والنتائج بمنزلة واحد ونظرة واحدة ، فلا يصح ان يقال انه تدرج من
المبادئ الى النتائج بفعل الانتقال او التعاقب او ان تغلق للمبادئ علة
تتمتع للنتائج . وكذلك الحال في الارادة فانها ان ارادت العاقبة والنتيجة
معاً وبفعل واحد امتنع ان تكون ارادتها الثانية علة لارادتها للشيء لان
الشيء لا يكون علة لنفسه (خلاصة جز ١ م ١١ ف ٥) فراجع هناك
اذا شئت .

(٢) هذا المذهب لا يصدق بإطلاقه بل يصدق من وجه ويكذب من وجه
آخر . اما وجه صدقه فلأن مغايل الله الاولى منحصرة بالخلق بأرادة الله
كبداع الله العالم فان هذا الإبداع لا يجوز ان يكون له علة مخالفة بطل
بإزاء بل علة الوحيدة هي لأن الله اراد اظهار خيريته وافاضها . ولما وجه
كذبها فلأن الماولات الثانية والتي يريد الله ان توجد بسبب علة مخالفة ،
فغده لا تكون علة الوحيدة ارادة الله ، بل يجوز استنادها الى علة اخرى
مخالفة ، فتكون مثلاً ان الله اراد ان يكون الانسان يدان ليساعد العقل
في فعل افعله المختلفة وما شاكل ذلك . وقد رايت نقض هذا المذهب
في الفصل السابق . ثم لو صدق هذا المذهب بإطلاقه لبطال ان يكون في
في العالم على ثانية وممولات صادرة عنها منسوبة اليها وهذا منقوض .

هذا الضلال يناقض الكتاب المقدس الذي يمثل لنا الله فاعلاً
جميع ما فعل بمقتضى نظام حكمته اذ قيل في عدد ٢٥ مزمور
١٠٣ : لقد صنعت يارب جميع اعمالك بالحكمة . وقيل عدد ١٠
ف ١ من ابن سيراخ : ان الله افاض حكمته على جميع مصنوعاته
(الآية) .

الفصل الثامن والثمانون

في ان الله ذو حرية اي معق الاختيار (١)

(خلاصة جز ١ م ١٩ ف ١٥ : وكتاب في الحق بحث ٣٤ ف ٤)

ومما قدمنا قوله يمكن ان تثبت ان الله ذو حرية وذلك :

١ لأن الحرية انما تقال بالنظر الى الاشياء التي يريد بها مريد
لا عن اضطرار ووجوب بل عن طوع نفسه ، ومن ثم كانت
الحرية فينا بالنظر الى ما نريده من الركن او التزهد .

(١) الحرية في اللغة والاتفاق من الرى وفي اصطلاح الفلاسفة لها
اعتباران . اعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها واعتبارها في علمها اي الطبيعة
التي هي فيها . فباعتبارها الاول هي قوة الارادة الخالصة عن الاضطراب على
اختيار هذا او ذاك ، اي القادرة على ارادة هذا او ذاك بما هو الى العاقبة . اما
القدرة على فعل الخير او الشر فذلك ينسب الى الحرية باعتبار محلها (اي الطبيعة)
القابل للتفرض . وكذلك القدرة على فعل شيء ثم بعد ذلك على فعل ضده
فهذه ايضاً ينسب للحرية باعتبار محلها القابل للتفرض . فالحرية التي يتكلم
عنها القديس هنا هي الحرية باعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها فهذه وحدها
يصح نسبتها اليه تعالى كما يتضح لك من براهينه فتأمل .

وقد بينا في ف ٨١ ان الله يريد الاغيار لا عن اضطرار
 ووجوب . فاذًا تثبت لله الحرية .
 و٢ لان الاشياء التي لا تتمين ارادة الله من طبعها اليها ،
 فانه يميل اليها بعقله نوعاً من الميل ، كما تبين في ٨٢ . ويقال للانسان
 يميز عن سائر الحيوانات انه ذو حرية واختيار يميل الى ان يريد
 بحكم عقله لا بدافع غريزة طبيعية كالبهايم . فاذًا الله ذو اختيار
 و٣ ايضاً قال الفيلسوف لك ٣ من الآتيقا . (علم الاخلاق)
 ان الارادة هي ارادة الغاية . واما الاختيار فتعلقه ما هو الى
 الغاية . فاذًا لما كان الله يريد ذاته لانها غايته ، واما ما سواه
 فانه يريد ارادته لما هو الى الغاية ، لزم ان الله له بالنظر الى
 نفسه الارادة فقط ، واما بالنظر الى غيره فالاختيار (١) والاختيار
 يتم دائماً بالحرية . فاذًا الله ذو حرية .

(١) اعلم ان الاختيار عند العرب قد يطلق على الارادة تسمية
 للحال باسم فعله ، ويطلق على كون الانسان بحيث ان شاء . فعل وان لم يشأ
 لم يفعل ، تسمية للقوة باسم فعلها ، وحينئذ يعبر عن الاختيار بهذا المعنى عند
 الافرنج بلغة *Liberum arbitrium* ومعناها الحرفي الحكم والرأي
 المعقن من الاضطرار . ومعناها الاصطلاحي الحرية والقدره اي قوة المختارة . واما
 المراد بلفظة الاختيار في المتن ، هو ما يدورون عنه بلفظة *Electio* وهو فعل
 الارادة المتحرية ، ويعبر عنه الفلاسفة للتدقرون نقلاً عن ارسطو انه فعل تندفع
 به الارادة الى استخدام الوسائط التي يحكم بها العقل انها موافقة للغاية
 ومؤدية اليها ووجه هذا التعريف كما قاله ارسطو لان الارادة قد تتجه
 الى ١ . لا يمكن ان يكون كرادتنا الخلود في هذه الدنيا والى ما ليس

و٤ ايضاً ان الانسان اغا يقال انه رب افعاله ووليها لمجرد
 ان له الحرية . والفاعل الاول الذي لا يتوقف فعله على آخر
 سواه فهو اولى واحق بان يكون رب افعاله ووليها . فاذًا
 له الحرية .

و٥ ثم يستدل على صدق قولنا هذا من معنى الاسم نفسه
 لان الحر كما افاده الفيلسوف في مفتتح كتابه في الماتيسقا اغا

منوطاً بقدرتنا عدم ارادته . فنقول نريد السعادة . اما الاختيار فيقال لما هو
 منوط بنا وفي طائفتنا ، فلا يصح مثلاً ان نقول نختار السعادة والصحة بل
 نختار ما يؤولي الى السعادة والصحة . ولهذا قال الماتن نقلاً عن الفيلسوف :
 الارادة متعلقة بالغاية والاختيار متعلقه ما هو الى الغاية . فالاختيار اذًا كما
 يدل عليه معنى اسمه هو انتقاء شيء بالافضلية على غيره وهذا لا يتم الا
 بان يقابل العقل بين اشياء فيها معنى الخير لان الاختيار فعل شهوي شوقي
 ويصطنع ما بان له الاوفق . وهذا يفترض سبق مشورة العقل وحكمه .
 ولهذا قال المتن في عدد ٢ من هذا الفصل : يقال للانسان يميز عن سائر
 الحيوانات انه ذو حرية لانه يميل بحكم العقل . وفي هذا القول اشارة
 الى ان اساس الاختيار في العقل .

و٦ يجب ان تعلم ان لفظة « الاختيار » في قوله « اما الاختيار فتعلقه
 ما هو الى الغاية » ينبغي ان تؤخذ بمعناها الحقيقي الذي شرحناه ، اعني بمعنى
 التحري اي طلب ما هو الاخرى او الاولى في غالب الظن . وذلك لانه ان كان
 ما هو الى الغاية بحيث لا يمكن ادراكها بدونته كثيراً كان او واحداً
 فلا يقع تحت الاختيار لانه لا كتاباه الضرورة من الغاية صار حكمه حكم
 الغاية ونسبته الى الارادة نسبة الغاية ، فكان من ثم متعلق الارادة لا الاختيار
 اذ لا يمكن ان لا يكون مراداً وليس منوطاً بنا ان لا نريده كما نهمت
 بما تقدم . وكل هذا جليل فاحظه .

هو ما كان علة نفسه وهذا المعنى لا يصدق على شيء أكثر من صدقه على العلة الأولى التي هي الله كما بيناه ف ١٣ .

الفصل التاسع والثمانون

في ان الله لا يوجد فيه شهوات التزوعات (١)

ويمكننا ان نعرف مما تقدم ان الله لا يوجد فيه شهوات التزوعات وذلك :

(١) زيد بشهوات التزوعات ما يسميه اللاتن Passiones affectuum ومعنى العبارة ان الله ليس يوجد فيه اتفعالات الاشتهاء التي تسمى تزوعات ، وقد سماها شهوات التزوعات ليعرفها عن اتفعالات العقل والحس التي لا تدل على حركة او ميل بل هي مجرد قبول . والتزوع يزيد به هنا فعل الشهوة العقلية الناشئة عن ادراك العقل للخير او للشر والمتعكس اثره على الجزء الحاس في الانسان . واما الشهوة فلما هي حركة الميل الحسي الناشئة عن تصور الخير او الشر ويصحبها تغير في الجسم راسياً في الدماغ والقلب . فيكون الفرق بين الشهوة والتزوع ان الشهوة توجد بذاتها تشريعاً في الجسم موضوعاً الخير للحسوس واما التزوع فيوجد في النفس هزة روحية تمسكس في الجزء الحاس لتتركب الانسان في الجزئين . ولقطة الشهوة والانفعال هنا يترادفان ويذكر عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو (Passio) . واما الانفعال في الجذلة قد عرفه الكردنيال مرسية نقلاً عن القديس توما فيقول ان الانفعال الشهوي هيئة لذينة او كريمة حاصلة في النفس عن تأثير من شيء خارج تدركه النفس بالباطن ، او الواهمة قبل بالنفس الى شيء ما . فموله هيئة حاصلة في النفس عن تأثير من الخارج « جنس لها شامل للانفعال

١ لانه لا شهوة (أي انفعال) عن تزوع عقلي بل عن

او التأثير الحاصل في القوة الدراكة عقلية كانت او حسية . وقوله « قبل بالنفس الى شيء » فصل يخصها بالقوة الشهوية وذلك لان الانفعال الحاصل في القوة الدراكة هو مجرد قبول لا يدل على حركة وميل وبخلافه الانفعال الحاصل في القوة الشهوية لانه يدل على حركة وميل .
ونسبي تنهم هذا وما يلي من النصول يجب ان تعلم ما المراد بلفظ الانفعال . الانفعال (من الفعل مثل الاثر) هو على ما علمه القديس توما في خلاصته (ف ١ مسحت ٢٢ من قسمه الاول للجزء ٢) يرد بثلاثة معان : عامي وخاصي واخص .

فاللغني العامي منه هو مجرد قبول شيء في موضوع مع عدم نزوع شيء من ذلك الموضوع كقولنا مثلاً الهواء يتفعل اذا استضاء بوزر الشمس والأولى ان يسمى هذا تكملاً لا انفعالا . والمعنى الخاصي منه هو قبول شيء مع نزوع شيء آخر وهذا على قسمين : خاص واخص . فالخاص اذا كان ما يتوق عن الشيء ليس ملائمة له كقترع الجسم الحيواني المرض بقبوله الصحة فيقال ان الجسم انفعال .

واما المعنى الاخص وهو معنى الانفعال الحصري فلما هو كالتزوع الصحة من البدن بقبول المرض . فيقال حينئذ ان البدن انفعال حقيقة وذلك لان الانفعال المقابل للفعل اما هو قبول الشيء . للتأثير اثر الناعل وصيروته شيئاً بالفعل وذلك لا يتم الا بالحركة لا بالحركة المكانية لان الجسم المتحرك من مكان الى اخر اما هو متحول في المكان لا قابل له . فاذاً الانفعال الحقيقي لا يتم الا بحركة التحول والتغير . ولكن الحركة لا عمل لها الا في الجسيمات والتحول اي نزوع صورة وقبول صورة مضادة لها لا يكون الا في الكائنات والتصادات . ولهذا كان التأثير الحاصل في العقل والحس لا يسمى انفعالا حقيقة كما قال اللاتن .

التزوع الحسي فقط (١) كما أثبتته الفيلسوف في كتابه ٧ من الطبيعيات. وليس يمكن ان يكون في الله تزوع حسي لخلوه من المعرفة الحسية كما سبق بيانه في ٤٤. فبقي اذاً ان الله ليس فيه شهوة زووعية.

٢. لان كل شهوة زووعية انما تتم باستحالة ما جسمية كالتقباض او انبساط في القلب وما شاكل. ويمتنع ان يعرض لله شيء من ذلك لانه ليس بحسب ولا قوة في جسم كما انضح لك من ف ٢٠. فاذاً ليس فيه شهوة التزوع

٣. ايضاً لان كل شهوة زووعية فالمنفعل بها يخرج بنوع ما عن حالته الذاتية (٢) او الملازمة لطبيعته، ودليله ان مثل هذه الشهوات اذا زادت شدتها فقد تجلب على الحيوانات الموت. ولكنه من المستحيل ان يخرج الله عن حالته الطبيعية بوجه من الوجوه، لانه غير قابل للتغير البتة كما تبين في ١٣. فاذاً من الواضح الجلي ان مثل هذه الانفعالات الشهوية يستحيل وجودها في الله

٤. ايضاً كل تزوع يكون عن شهوة انما يكون اندفاعه

(١) لان التزوع العقلي لا يوجد في النفس تغيراً واضطراباً لان الارادة ليست قوة آلة من آلات البدن ولا تعمل بالة بخلاف ذلك الشهوة او الانفعال الحيواني.

(٢) لا يريد بانفط الذاتية ما كان من مبادنه الذاتية ككون الانسان ضحكاً مثلاً بل ما كان من لوازم طبيعته كانبساط القلب او انقباضه.

الى واحد بعينه بحسب نوع الشهوة ومقدارها لان الشهوة كالطبيعة لها اندفاع الى شيء واحد، ولهذا وجب قهرها وتمديد لها بالعقل. واردة الله باعتبارها في ذاتها لا تتعين وجهتها الى واحد من الاشياء المخلوقة، الا بمقتضى نظام حكمته، كما تبين في ٨٢.

فاذاً ليست في الله شهوة عن تزوع من التزوعات

و٥. ايضاً ان كل انفعال انما يختص بما هو موجود بالقوة. والله براء عن كل قوة، لانه فعل محض كما تبين في ١٦. فاذاً هو فاعل فقط وليس يكون فيه محل للانفعال وعليه فكل انفعال بمنه الجنسي منفي عنه

(١)٢

الا ان بعض الانفعالات منفي عن الله لا باعتبار جنسه فقط بل ايضاً باعتبار نوعه، اذ ان كل انفعال انما يستمد نوعه من موضوعه. فاذاً كل انفعال لا يكون موضوعه ملائماً لله بوجه من الوجوه فهو منفي عنه باعتبار نوعه ايضاً

و٦. ومن امثال هذا الحزن والالم لان موضوعها الشر الملازم الحاصل كما ان موضوع الفرح هو الخير الحاضر والحصول

(١) بعد ان اثبت اللائق التفاء كل شهوة زووعية عنه تعالى بوجه الاجمال اخذ بالتفصيل مبرهنات على ان ليس نوع من انواع الشهوات موجوداً في الله. لان جميع هذه الشهوات الزووعية مطلوبة تحت جنس واحد يسمى *sensualitas* وبطلوني تحت هذا الجنس قوتان نوعيتان، القوة الشهوية، والقوة التنسية، ولكل من هاتين القوتين افعال مختلفة خاصة بها تستمد نوعها من

عليه . فالخزن إذاً والالم باعتبار حقيقتيهما ليس يمكن وجودهما فيه تعالى .

ثم ٢ ان حقيقة موضوع الانفعال لا تؤخذ فقط عن الخير والشر بل تؤخذ ايضاً عن الحالة التي يكون عليها المرء بالنسبة الى واحد منهما ، فإن الرجاء والفرح يختلفان من هذا الوجه (١)

موضوعها الذي هو الفاعل ، وايضاً به الخير او الشر . فوضع الشهوية الخير او الشر بالاطلاق وموضوع القضية الخير او الشر مع اعتبار ما في اجتلاب الخير من اللذة و١ في اجتلاب الشر من الصعوبة . وهذا الاعتبار فصل يميل القضية مختلفة عن الشهوية بالترفع مع اتحادهما في الموضوع الجنبى الذي هو الخير الحسى ، اى اللذيق او الشر الحسى اى المولم والضاير . ولما كان كل انفعال باعتبار جنبه لا تصدق نسبته الى الله ، كان ايضاً على نوع من انواع ذلك الجنس . وكل جزئى من جزئيات تلك الانواع لا تجوز نسبته اليه تعالى لاشتغال الجنس على جميعها ، لان ١ لا يصدق عليه اسم الجوهر مثلاً ان يصدق عليه ما تحت الجوهر من الاجناس والانواع . والله لا يصدق عليه جنس الانفعالات . فاذاً ولا انواعها يجوز صدقها عليه . ولاغنى ان المراد بالترفع ما يتقوم نوعاً بفصل يميز عما سواه .

(١) لان الرجاء توقع ما ليس بعد حاصل ، والفرح التلذذ بما هو حاصل فتكون حال الرايى بالنسبة الى الخير المرجو نسبة للتوقع للخير اى نسبة ما هو بالقوة اليه ، وبجملته حالة الفرح بالخير .

ثم يختلف الرجاء عن الترح من جهة ان الرجاء من افعال القوة القضية والفرح من افعال القوة الشهوية . والترفع يقابله الخزن وهو لذة في القلب لنيل المشتهى والخزن عكسه . وقال « في القلب اى في العقل او المخيلة » ليميزه عن اللذة ، لان اللذة تطلق لما يعرض للحواس ، وهذا لا يقال القرع بجماده الحقيقي على البهائم .

ومن ثم فان كانت الحال التي عليها المرء بالنسبة الى الموضوع والتي هي داخلة في حقيقة موضوع الانفعال لا تصدق على الله ، فولا الانفعال يجوز صدقه عليه تعالى حتى باعتبار نوعه الخاص به فان الرجاء وان كان موضوعه الخير ولكن لا الخير المحصول عليه بل المطلوب المحصول عليه ، وهذا لا يجوز ان يكون لله لكماله الذي هو من التمام بحيث لا يمكن ان يزداد عليه شيء ، كما تبين ف ٢٨ ، حصل من ثم انه ليس يمكن ان يكون في الله الرجاء ولا باعتبار نوعه ايضاً ولا الشوق الى ما ليس بعد حاصل .

٣ ايضاً كما ان كمال الله يمنع من ان يكون فيه قوة الى ازدياد خير مشتهى نيله فكذلك ايضاً وبالوجه الاخرى يبنى عنه كل قوة الى الشر كما تبين ف ٢٨ و ٢٩ . والخوف يتعلق بالشر الممكن وقوعه كما ان الرجاء يتعلق بالخير الواجب اجتلابه . وعليه كان الخوف باعتبار نوعه منفياً عن الله لسببين : اولها لان الخوف لا يوجد الا في من هو موجود بالقوة . وثانيها لان موضوعه الشر الممكن الوقوع .

و٤ ايضاً ان الندم (١) يتضمن معنى التغير في التزوع . فاذاً وحقيقة الندم تنافي الله (ف ١٣) لا لانه نوع من الخزن

(١) الندم يعرفونه بانه غم يمرض للانسان يشتمى به ان ما وقع منه لم ينع ، وان ما اشتواه لا يكون قد اشتواه . فيه اذاً حزن وتغير في الارادة فضلاً عما فيه من جهالة الفاعل لما ينفى اليه فعله الاول الذي يشي ان لا يكون قد وقع منه .

فقط بل ايضاً لتضمنه تغيراً في الارادة .

وهو ايضاً ليس يتفق ان ما هو خير يدرك كانه شر الا اذا وقع في القوة المدركة خلل وضلال . وليس يحدث ان ما هو شر للواحد يكون خيراً للآخر الا في الحبور الجزئية التي فساد الواحد فيها تكون للآخر ، كما ورد في ك ٣ ف ٨ من الطبيعيات . اما الخير الكلي (١) فليس ينقص منه شيء بمحصل الخير الجزئي بل يمثل كل واحد من الحبور الجزئية . والله هو الخير الكلي الذي انما توصف الاشياء جميعها بالخيرية لاشتراكها في نصيب من شبهه (ف ٢٩) . فإذا استحيل أن يكون شرراً أحد خيراً له ، ولا يجوز ان يتفق أن ما هو خير بالاطلاق وليس

(١) الخير الكلي يرد على معينين ، لانه اما كلي بكلية القول واما كلي بكلية الكمال . وعلى كلا المعنيين يصدق القول بان الخير الكلي لا تنقصه الحبور الجزئية شيئاً . اما الكلي بكلية القول فلانه الخير الذي يطلق على كثيرين يعني واحد متفق ، اي الذي لا يمنع منه ومنه ان يشترك في كل معناه كثيرين . فانفراد الحبور الجزئيات يصدق عليها اسم الخير بلا نقص من حقيقته والا لم تكن جبريات كل واحد ولا يكون كل واحد منها خيراً حقيقياً ، مثلاً كون الانسان جوهراً متنفساً حساساً ناطقاً لا ينقص ولا يرفع شيئاً من كون الحيوان جوهراً متنفساً حساساً . وكذا ايضاً قبل في الخير الكلي بكلية الكمال ، وذلك لان الكلي بهذه الكلية انما هو الذي يشتمل في ذاته وبشرط نوع على كل ما يتضمنه الكلي القولي اي المنطقي ، لان اشتراك الجزئيات في طبيعة الكلي ليس اختلاصاً لشيء منها واختصاصه بالافراد ، بل انتشار تلك الطبيعة الكلية وتشخصها في كل فرد فرد على حدته وشاكلته .

شرراً له يدركه كانه شر ، لان معرفته ابعده من ان يشوبها ضلال كإتيان (ف ٦١) . فينتج اذاً انه يستحيل أن يوجد فيه الحسد حتى باعتبار حقيقة نوعه ، وذلك ليس فقط لان الحسد ضرب من الحزن ، بل لأنه اغتمام بخير الغير ، وعليه فان الحسد يتزل ما هو خير لغيره منزلة شر له .

و٦ ايضاً إن الاغتمام من الخير واشتهاء الشر بمعنى واحد . لان الاول اي الاغتمام من الخير حاصل عن اعتقاد الخير شرراً واما الثاني فمن اعتقاد الشر خيراً ، والغضب هو اشتهاؤ للغير الانتقام . فالغضب إذاً بعيد عن الله باعتبار حقيقة نوعه ، لا فقط لانه مفعول الحزن ، بل ايضاً لانه طلب الانتقام من اجل النعم الحاصل عن اهانة موقعة .

ثم سائر الانفعالات التي هي من انواع هذه او التي تنسب عنها ، فهي منفية عنه تعالى لوحدة السبب فيها .

الفصل التسعون

في ان وجود الفرح واللذة في الله لا يتنافى كماله (١)

١

ان بعض انفعالات وان كانت لا تليق به تعالى من حيث هي انفعالات الا انها باعتبار نوعها لا تتضمن شيئاً يتنافى كماله تعالى . ومن هذا الفرح واللذة وذلك :

١ لان الفرح متعلقه الخير الحاضر . فالفرح اذاً باعتبار نوعه (٢) ليس فيه معنى يناقض كمال الله لا من جهة موضوعه الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبه الى الموضوع الحاصل بالفعل . فيتضح من ثم ان الفرح واللذة موجودان في الله حقيقة . وذلك لانه كما ان الخير والشر المدركين هما موضوع النزوع

(١) راجع خلاصة جز. ١ م ٢٦ ف ٤ ، واريبطوك ١١ و ١٢ من المنسقيات ف ٧ وابن سينا في الهيئات النجاة مقالة ٣ ك ٢ قسمه الاول بحسب ترجعنا اللاتينية حيث ترى كلاماً . مليحاً . متيناً .

(٢) قد مر بك في الفصل السابق انه يريد باسم النزوع ههنا لا كمال ما يدخل في تعريف النزوع واللذة ، لدخول الانفعال في تعريفها ، لان الانفعال جنس لها وبهذا الاعتبار يكونان متمايزين لكمال الله ، وانما اراد بالنزوع مجرد الفصل الخاص بها والمميز لها عما سواهما وهو يستكون النزوع في الخير المألوك راحته فيه ، وبهذا المعنى ليس في النزوع واللذة ما يتنافى كمال الله لا من جهة موضوعها الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبها الى موضوعها لانه ليس بالقوة اليه بل حاصل عليه .

الحسي فكذلك هما موضوع النزوع العقلي ، لان شأن النزوعين واحد وهو تلمس الخير والهرب من الشر اي الخير والشر الحقيقيين او الوهميين . الا ان موضوع النزوع العقلي اعم من موضوع النزوع الحسي ، لان النزوع العقلي يتعلق بالخير والشر بمعنى الاطلاق (١) فيما ان النزوع الحسي منصرف الى الخير والشر الحسيين كما ان موضوع العقل ايضاً هو اعم من موضوع الحس . وافعال النزوع انما تستمد نوعها من مواضعها .

فيتضح اذاً ان في النزوع العقلي الذي هو الارادة افعالاً تشكل باعتبار حقيقة نوعها الافعال الصادرة عن النزوع الحسي مع فرق انها في النزوع الحسي تكون انفعالات وشبهات لارتباط النزوع الحسي بالثبة جسمية فيما انها في النزوع العقلي تكون افعالاً بسيطة ، لانه كما ان الخائف انما يهرب من الشر المستقبل بدافع انفعال الخوف الذي هو (اي الانفعال) في النزوع الحسي فكذلك النزوع العقلي يتجافى عن الشر ، ولكن بدون انفعال وشهوة (٢) . فاذاً لما كان الفرح واللذة لا يتنافيا كمال الله

(١) قوله « بمعنى الاطلاق » لا ينفي كون العقل والارادة ينصرفان الى الخير الجزئي ايضاً ، اذ انه كما ان العقل لا يدرك فقط حقيقة الخير الكلي بل حقيقة الخير الجزئي ايضاً ، فكذلك الارادة تنصرف الى كليهما . وانما اراد بقوله ذلك تعيين الموضوع الصوري للعقل والارادة الذي هو الخير باعتبار كونه خيراً ، وهذا المعنى يختلف موضوع الارادة عن موضوع الحس .

(٢) لعدم تعلقه بالثبة جسمية

الاصيل (ف ٧٤) لان له كل اكتفاء . واستغناء . فاذاً ينتهج الله ويلتذ في ذاته بإرادته .

و٣ ايضاً ان اللذة هي كمال العقل كما يتضح من ك ١٠ من علم الاخلاق حيث قال الفيلسوف : ان (اللذة) تكمل الفعل كما ان الجمال يكمل الشبيبة . والله في تعقله فعل في غاية الكمال كما تبين ف ٤٥ . فاذاً ان كان تعلقنا انما هو لتلذذ لكونه كاملاً فتعقل الله يكون له في غاية اللذة (١) .

(١) قال اريسطو في المحل المذكور ف ٤ كلاماً جليلاً يحذر بك معرفته قال : كل فعل لقوة عاقلة وقوة شهوية ان كان كلياً كان لذيقاً، وان اكل فالذوق، وان غاية في الكمال فتعاقب في اللذة، والتأمل يكون كلياً اذا صدر عن قوة حسنة الاستعداد ووقع على موضوع جليل، وعليه فكلمنا كانت القوة المدركة اشد ادراكاً، وموضوعها اكثر كمالاً، كان فعلها اكل . وكل فعل كامل فهو لذيق فينتج ان اللذة تزداد بازدياد كمال الفعل، فتكون اذا اللذة كمال التأمل . الا ان اللذة لا تكمل الفعل تكميل الملة الناعلة، لان الملة الناعلة هي القوة والموضوع، وانما تكمله تكميل الناية والصورة . فاللذة اذاً كمال تابع كنهه ناشئ . عن كون الفعل مستتباً بشروط حسن جنسه . ومثل على ذلك قال وذلك كما انه اذا ترعرع الشاب وبلغ تحصيل له النظارة فاجلج، لا لان الجبال مقوم لحيا الشبيبة وشرتها بل لانه ناشئ . عن حدة الشبيبة على انه آخر كمال الشبيبة (انتهى كلام الفيلسوف) . ومن هذا الكلام الجليل لاريسطو استخلص السلامة اليسوعي موري ادق شراح اريسطو تعريف اللذة قال : اللذة هي الكمال الاخير لتأمل الذهني القائم كماله الذاتي بصدوره عن قوة حسنة الاستعداد والتبوير وبوقوعه على موضوع جليل شريف (راجع خلاصة قسم ٢ جز ١ م ٣٣ ف ٤) .

باعتبار نوعها بل باعتبار كونها انفعاليين فقط وكذا في الارادة باعتبار نوعها لا باعتبار كونهما انفعاليين (١) بقي ان يثبت لهما الوجود في ارادة الله ايضاً .

و٢ ايضاً الفرح واللذة ضرب من سكون الارادة (٢) الى ارادها وفيه ، والله في غاية السكون في ذاته التي هي مراده

(١) كونها ليسا في الارادة من حيث انهما انفعاليان لان التزاع العقلي الذي هو الارادة يختلف بالنوع عن التزاع الحسي ويستحيل ان يكون قوتان مختلفتين بالنوع مع بقاء انفعاليهما واحدة بالنوع . فاذاً انفعالات التزوع الحسي وافعال الارادة نوعان مختلفتان .

(٢) لان القوة الشهوية التي تتحرك بالشوق الى خيرها المشتهى اذا ادركته فثقت عنده حركتها راضية به، وهذا الرضى يشتهاها احاصل، هو اللذة التي يعبر عنها بالسكون، لانها ايقاف الحركة الشهوية . وكما كان الخير المشتهى المدرك اعظم كان ارتياح الشهوة اليه اعظم واكتفاؤها به اشد، بحيث لا يحتاج الا الى قليل لدونه . واما ان كان الخير المشتهى المدرك مشتبلاً على كل كمال فيحصل لقوة كمال الاستغناء عن كل ما سواه وتكون لذتها به في غاية كفاها . ولكن يجب ان تعلم ان بين سكون الحركة في الاجسام المتحركة اذا بلغت غايتها المتحركة، هي اليها، وسكون اقوة الشهوة عند ادراكها مشتهاها فرقاً، لان سكون الاجسام لا يدل على انقطاع حركتها وسلبها فبان ان سكون القوة الشهوية يدل على سلب الحركة وعلى ذل آخر وصفي هو الرضى بالحيد المحصول عليه . فقول الماين «الله في غاية السكون في ذاته» فلا يراد فيه بلغظ السكون وقوف حركة الشوق الى الخير المشتهى، اذ لا حركة فيه تعالى، بل يراد به الرضى بالحيد الملائم له الذي هو كل خير فاقبته .

مرادها . وعلى هذا فاللذة بمعناها الحقيقي إما متملة بالخير المتصل فقط ، وإما الفرح فهو السرور بما هو خارج . ومن هذا يتضح أن الله يلتذ بذاته حقيقة (أي بمعنى اللذة الحقيقي) ولكنه يسر بذاته وبما هو سواء .

الفصل الحادي والتسعون

في أن الله هو محبة

(خلاصة حز ١٠ ف ٢٠)

١

وكذلك يجب أن يوجد في الله الحب من حيث هو فعل الإرادة (١) وذلك :

١^١ لانه من حقيقة المحبة أن يريد المحب خير محبوبه . والله يريد خير ذاته وخير غيره كما سلف بيانه ف ٧٤ و ٧٥ . وعلى هذا فالله يحب ذاته وغيره .

٢^٢ أيضاً أن حقيقة المحبة تقتضي أن يريد المحب خير المحبوب على أنه خير المحبوب . لأن من يراد خيره لمجرد أن ذلك الخير عائد الى خير آخر فقط ، فذلك لا يجب الا بطريق العرض ، كن

(١) قال « من حيث هي فعل الإرادة » للاحتراز من المحبة التي هي انفعال النزاع الحسي التي مر برك الكلام عليها . وعند ابن سينا أن الله عاشق ومعتشوق مريد بلذت الشئ غاية المحبة الإرادية لا الشهوية .

و٢^٢ أيضاً كل شيء من طبعه أن يأنس بشبهه ومشاكله ويسر به سروره بلاملم له ، إلا إذا حدث اتفاقاً أن ذلك الشبه يصدّه عن اجتناء نفع خاص به ، كما يحدث لحزافين فإنها يتنازعان لأن الواحد يمانع الآخر ويجه . وكل خير قائم هو شبه الخيرية الله كما سلف بيانه ف ١١ . وليس حصول خير من الجبور ينقص شيئاً من خيرية الله . فبقي أن الله يسر بكل خير . فينتج إذاً أن الله توجد فيه البهجة واللذة حقيقة .

٢

ولكن بين السرور أي الفرح واللذة فرقاً في السبب . فإن اللذة تنشأ عن اتصال الخير حقيقة ، والسرور لا يقتضي هذا الاتصال (١) بل يكفي لتحقيق مناه مجرد سكون الإرادة في

(١) ولكنه لا ينبغي هذا الاتصال لأن متعلق الفرح هو أيضاً الخير الخارج بدليل قول الماتن « ولكن الله يسر بذاته وبما هو دونه » . وقد يوم القاري أن بين ما نقلناه من القديس توما في حاشيتنا على ٨٩ حيث قلنا أن اللذة تطلق لما يعرض للحراس ، وبين ما يقوله القديس هينا من أن الله يلتذ بذاته حقيقة تنافضاً ظاهراً . فرفماً لهذا الوجه نقول : أن القديس في قوله الأول استعمل لفظ اللذة بمعناها العام اعسني من حيث دلالة على اللذة التي هي للشهوة الحسية ، وعلى التي هي للشهوة العقلية ، أي الإرادة ، من حيث هي ، أي هذه اللذة ، سكون الإرادة ورضاها بالخير الحاصل . وأما هينا فإنه يستعمل لفظي اللذة والفرح بمعناها الخاص ، أي من حيث وجود كليهما في القوة الشهوية العقلية ، أي الإرادة وهما فيها كما نعلم مملآن بدون ادخال ذنبه .

ومن هذا يظهر ان اخس ما تقوم به حقيقة المحبة هو هذا وهو : ان يعيل الواحد وجدّه الى الآخر ميلة الى ما هو معه بضرب من الوحدة ، لهذا قال ديونيسيوس المحبة فضيلة موحدة ومؤلفة .

فيتج إذا انه كلما كان ما به يتآحد الحب والمحوب اعظم كانت المحبة بينهما اشد ، فاننا اشد حباً لمن تربطنا بهم اصرة النسل او الماشرة او ماشاكل ، منا لمن يجمعنا واباهم مجرد المشاركة في الطبيعة الانسانية . وايضاً كلما كان ما ينشأ عنه التآحد أدخل في نفس الحب ، كانت المحبة فيه اتمن . ولهذا فان المحبة التي تنسب عن شهوة ما قد تكون اشد من المحبة التي يكون سببها وحدة النسل الطبيعي او معايشة ما ولكنها تزل سريعاً . ولكن الامر الذي تتحد به جميع الاشياء بالله واعني به خيرته التي يتشبه بها الجميع فانما هو اعظم شي . وادخل شي في الله ، لانه نفس خيرته كما سبق بيانه ف ٣٨ . فاذاً ليس يوجد في الله المحبة الحقيقية فقط بل اكمل المحبات واكدها .

و٤ ايضاً ان المحبة لا تتضمن شيئاً ينافي الله لا من جهة موضوعها ، لانه الخير ، ولا من جهة نسبتها الى الموضوع ، لان محبتنا للشي . لا تكون أقل عند حصولنا عليه بل اشد لان الخير الحصول عليه اشد التصاقاً بنا . ولهذا فان الحركة الى الغاية في الاشياء الطبيعية انما تشتد عند القرب من الغاية . ولكنه قد يحدث خلاف ذلك بطريق العرض ، وذلك عندما نستشعر في

يجب ان يحفظ الحجرة لشرها ، او يجب انسانا لينتفع به ، او يتج به ملتذاً ، فهذا انما يجب الحجرة والانسان بالعرض واما محبته بالذات فهي لنفسه . ولكن الله انما يريد خير كل واحد من حيث انه خير المحبوب لانه يريد وجود كل شي . من حيث ان الوجود خير بذاته (١) وان كان مع ذلك يُعد الواحد من تلك لنفع الاخر . فلهذا إذا يجب نفسه وما سواه محبة حقيقية .

و٣ ايضاً لما كان من فطرة كل شي ان يريد ويستهي خيره الخاص كان انه ان كانت حقيقة المحبة قائمة بأن يريد المحب او يستهي خير محبوبه ، حصل ان المحب نسبته الى محبوبه كنسبته الى ما هو وياه واحد بضرب من الوحدة (٢) .

(١) فاذاً لما كان وجود كل شي . انما هو مراد من الله ، لان اردته هي ملّة الاشياء ، وكان الوجود خيراً في ذاته ، حصل ان الله يجب كل شي . لان المحبة انما هي ارادة الخير لشي . ويجب ان تعلم ان بين محبتنا للاشياء ومحبة الله لما فرقاً بعيداً ، فان محبتنا للاشياء تنبني على خيرتها حقيقة كانت او وهمية ، وهذه الخيرية تستحيل اليها محبتنا واما محبة الله للاشياء . فانما هي علة خيريتها لقيضا عليها وتوحيدها فيها (خلاصة جز ١ . م ٢٠ ف ٢) .

(٢) اعلم ان المحبة يشترك فيها ثلاثة اضرب من الوحدة بين المحب والمحبوب . الاولى سابقة للمحبة وهي علتها وهي وحدة الجوهر ويا يجب الانسان نفسه . او وحدة المشاكلة والتشابه ويا يجب التي . مشاكلة . وهذه الوحدة هي التي يقول ديونيسيوس انها فضيلة موحدة . ثم وحدة اللطف والتآلف وهذه هي المحبة لان المحبة انما هي رضى القوة الشهوية بالمشتمى وتآلفها معه واستئناسها به . ثم اخيراً الوحدة الوقوعية وهي تلبعة للمحبة ، فان المحب يلتبس بوحيد التي . المحبوب بنفسه توحيداً حقيقياً بقدر طاقته .

المحسوب شيئاً يتأني المحبة فتتقص حينئذ المحبة عند الحصول عليه .

فالمحبة اذا باعتبار حقيقة نوعها لا تنافض كمال الله . فإذا المحبة توجد في الله (راجع ف ٩٠) .

وهـ ايضاً ان المحبة شأنها عطف البعض الى الآخر كما قاله دينوسيوس (ف ٩٠) ، لانه لما كان عطف المحب يتحد بالمحسوب بضرب من الاتحاد لما بينهما من المشاكلة والملازمة ، كان ان الشوق ينزع الى تكميل الوحدة اي الى ان الوحدة التي قد ابتدأت بالانعطاف تأخذ تمامها بالفعل . ولهذا كان من خصائص الاصدقاء ان يتمموا بالآخر بحضور بعضهم مع بعض وبالملازمة والمحادثة . والله يحرك جميع الاشياء الى التآحد لانه باعطائه جميعا الوجود وسائر الكمالات يوحدنا مع ذاته على الوجه الممكن . فإذا الله يحب ذاته وجميع ما سواه .

و٦ ايضاً ان المحبة مبدأ جميع العواطف (١) لان الفرح والشوق لا يقفان الا بالخير المحبوب . والخوف والغم متعلقهما الشر المضاد للخير المحبوب ليس غير . ومن هذه يتفرع جميع العواطف . والله

(١) قوله «المحبة مبدأ جميع العواطف» يريد به انها مبدأ العواطف في رتبة العمل والاعجاز لا في رتبة القصد . لان اللذة تتقدم المحبة والشوق في القصد اذ ليس شيء يجب الا لانه بدرك بصورة التيقن . فاللذة اذا هي التي تمت المحبة والشوق .

يوجد فيه الفرح واللذة كما سلف بيانه في الفصل السابق . فإذا توجد فيه المحبة .

و٧ قد يلوح للبعض ان الله لا يجب هذا مثلاً اكثر من الآخر ، لانه ان كان تفاوت المحبة بحسب الشدة والضعف شأن الطبيعة المنفردة فيحصل ان ذلك لا يمكن ان يوجد في الله حقيقة لتزهره عن كل تغير كما تبين ف ١٣ .

وايضاً ليس شيء من سائر الاشياء التي تحمل على الله من طريق العمل يقال عليه تعالى بحسب الاكثر والاقول اذ انه لا يتعمل شيئاً اكثر من آخر ولا يلتذ بشيء اكثر من التذاده بنيره (١) .

(١) قال : ولكن قد يرد على هذا بان يقال ليس في الله محبة لان المحبة تفاوتت بحسب الشدة والضعف ، والشدة والضعف لا يوصف بها الا الطبيعة المتغيرة ، والله مزمع عن التغير . ثم لان غير المحبة من الافعال لا يجوز نسبتها الى الله بحسب الاكثر والاقول ، اذ لا يصح ان يقال ان الله يدرك هذا الشيء اكثر من غيره ولا انه يلتذ بهذا اكثر من التذاده بنيره . فقد بين نساد هذا الاعتراض من وجهين : اولهما من الفرق بين المحبة وما سواها من الافعال ، بان المحبة تتجه الى شيئين : الى الخير الذي تودعه ، وإلى الذي تريد له الخير . واما سائر الافعال فانما تنصب على موضوع واحد . فإذا لا يصح تعميم الحكم

ثم استخلص من هذا الفرقاً آخر وهو ان ما سوى المحبة من الافعال ، لانصايبه على موضوع واحد ، لا يمكن ان يتبع التفاوت كثرة وقلة في موضوعه لانه واحد بعينه ، فإذا يجب ان التفاوت بحسب الاكثر والاقول يكون محله نفس الفعل ، اي ان يكون الفعل الواقع على الموضوع ، كالادراك

الجواب - يجب أن يعلم انه فيما ان سائر أفعال النفس تنصب على موضوع واحد ليس غير ان المحبة وحدها تتجه الى موضوعين لانتا اذا تمعلنا او التذذنا فيجب ان يحصل لنا نسبة ما الى موضوع واحد. ولما المحبة فانما تريد شيئاً شئ. اذ انه يقال اننا نحب هذا الشئ الذي نريد له الخير على النحو الذي ذكرناه. وعلى هذا فان الاشياء التي نشتيها انما يقال فيها مطلقاً وحقيقة اننا نشتوقها لا أننا نحبها، بل الاولى ان يقال اننا نحب نفسنا التي نشتي لها تلك الاشياء. ومن ثم فان تلك الاشياء نفسها تسمى بحبوبة على طريق العرض والمجاز. فينتج اذاً ان سائر الافعال تقال بحسب الاكثر والاقل من جهة شدة الفعل فقط، وهذا لا يجوز حدوثه في الله، وذلك لان شدة الفعل انما تقدر بحسب القوة التي يتم بها الفعل. وكل فعل الهى انما هو فعل قوة واحده بعينها (١) واما الحب فانه يتفاوت بحسب الاكثر

مثلاً واللذة اشد واضعف، وهذا لا يتحقق الا في الطبائف المتألفة للغير، والله غير قابل للتغير. واما المحبة فانها تتوجه الى موضوع، فيجوز ان يقع فيها التفاوت من جهة انها فعل ثم من جهة موضوعها كان زيد لهذا خيراً اعظم من ذاك وبهذا المعنى لا يلتقي الاول يصح القول ان الله يحب شيئاً اكثر من آخر. ولا يصح القول ان الله يميل الى هذه يحب اشد واقرى من ميله الى هذه.

ثم اعلم ان قوله «المحبة تتجه الى موضوعين» يدخل فيه البهض لانه

ضد المحبة

(١) ولهذا لا يكون بين المحبة في الله وسائر افعاله فرق البتة.

والاقل من وجهين. من وجه الخير الذي نريده للشئ بحيث يقال ان الذي نحب له الخير الاعظم نحبه اكثر، ثم من جهة شدة الفعل بحيث يقال ان الذي نحبه اكثر هو الذي وان كنا لا نريد له خيراً اعظم الا اننا نريد له خيراً مساوياً ولكن بارادة اشد وافضل.

فعلى الجهة الاولى ليس شئ ينسج من القول ان الله يحب شيئاً اكثر من آخر بان يريد له خيراً اعظم. واما على الجهة الثانية فلا يجوز هذا القول لنفس السبب الذي أوردناه على الافعال الاخرى.

فيتضح مما قدمناه انه ليس عاطفة من عواطفنا توجد في الله حقيقة ما خلا الفرح والمحبة وان كان هذان ايضاً من حيث هما انفعلا (اي شهوات) غير موجودين فيه كما يوجدان فينا (١).

وه^٨ اما كون الفرح واللذة موجودين في الله، فعذه تشهد به آيات الكتاب المقدس اذ يقال عدد ١٠ مزمور ١٥: ومن يمينك لذات على الدوام. وقيل في الامثال عدد ٣٠ ف ٨: وكنت في نعم يوماً فيوماً ألعب امامه في كل حين (وهذا قول الحكمة التي هي الله). وقيل في عدد ١٠ ف ١٥ من لوقا: هكذا يكون فرح في السماء بخاطئ واحد يتوب. ثم الفيلسوف ايضاً.

(١) راجع ف ٨٩ المتقدم.

يقول ف ١٤ ك ٧ من علم الاخلاق : والله ينعم دائماً بلذة واحدة وبسيطة .

ثم الكتاب المقدس يجري أيضاً ذكر محبة الله اذ يرد في عدد ٣ ف ٣٣ من ثنية الاشتراع انه (الله) احب الشعب . وفي عدد ٣ ف ٣١ من ارميا : انني احببتك حباً ابدياً . وفي عدد ٢٢ ف ١٦ يوحنا : فان الآب هو يحبكم .

ثم ان بعض الفلاسفة قد اثبتوا ان مبدأ الاشياء انما هو محبة الله . وهذا يوافق ما قاله ديونيسيوس ف ٤ في الاسماء الالهية لم تدعه ان يبقى بلا نسل .

و٩ يجب ان تعلم أيضاً ان الكتاب المقدس ينسب مع ذلك الى الله بعض كالات لا تناسب باعتبار نوعها كمال الله . الا ان تلك النسبة ليست من قبيل الحقيقة بل من قبيل المجاز جامع التشابه في الآثار او في عاطفة سابقة .

قلت « الآثار » (اي المفاعيل) لان الارادة قد تَصَبَّ بدافع نظام الحكمة على مفعول يميل اليه المرء بدافع الشهوة الناقصة . فان القاضي يعاقب بداعي العدل كما ان الغضوب يعاقب بهائج الغضب .

فإنه إذا يقال حيناً انه غاضب من حيث انه رعاية لنظام حكمته يريد عقوبة شخص ما بحسب ما ورد في عدد ١٣ مزمو ٢

حيث قيل : عن قليل يضطرم غضبه .

واما وصفه تعالى بأنه « رحوم » فلاته برأفته وحنانه يؤيل

بلأيا البشر وويلاتهم كما نحن ايضاً نفعل ذلك تلبية لانفعال الرحمة . ولهذا قيل في عدد ٨ مزمو ١٠٢ الرب رؤوف رحيم طويل الأناة وكثير الرحمة .

وقد يوصف الله بالندامة من حيث انه يصنع ما قد هدم أولاً ويهدم ما قد صنع بحسب مقتضيه نظام حكمته الابدية وغير المتغير . وكذلك يفعل الذي تحركه الندامة . ولهذا قال تعالى في عدد ٧ ف ٦ من التكوين : لاني ندمت على خلقي لهم . واما كون هذا القول غير محمول على الحقيقة فدلله ما قيل عدد ٢٩ ف ١٥ من الملوك الاول : ان المتنصر في اسرائيل لا تأخذه شفقة ولا ندامة .

وقلت « جامع التشابه في عاطفة سابقة » لان المحبة والفرح الموجودين حقيقة في الله هما مبدأ ان لجميع العواطف . فوجود المحبة فيه وجود المبدأ المحرك . واما الفرح فملى سبيل الغاية ومن ثم فالذين يهيجهم الغضب اذا عاقبوا فيتهيجون فرحاً كأنهم ادركوا غايتهم ، فيقال إن الله « يحزن » لحدوث اشياء تضاد ما يحب ويستحسن (١) ، كما ان الحزن يحصل لنا من حدوث ما

(١) ولعل قارئاً يقول إن صح انه يحدث خلاف ما يرضاه الله ويستحسنه ثم عن ذلك ان ارادة الله غير مقضية دائماً .

فالجواب على هذا الاعتراض تراه مبسوطاً في الخلاصة اللاهوتية ف ٦ مسألة ١٩ قسم ١ . وانا نتخصر لك ذلك نقول : ان شيئاً قد يكون خيراً او شراً باعتباره مطلقاً وبلا قيد ، ويكون بخلاف ذلك اذا اعتبر لا

الفصل الثاني والتسعون

في ان الفضائل كيف يثبت وجودها في الله (١)

١

١ ويتلو ما تقدم بيان ان الفضائل كيف يجب وضعها في الله ، إذ ينبغي أنه كما ان وجوده تعالى كامل بالكمال الكلي ومستجمع بنوع ما كالات جميع الموجودات (ف ٢٨) ، فكذلك يجب ان خيريته تشمل بنوع ما خيريات الجميع (ف ٤٠) . والفضيلة خيرية الفضيل لانه بحسبها يسمى هو خيراً وفعله خيراً . فاذا يجب ان خيرية الله تتضمن جميع الفضائل تضمناً يكون على شاكلتها (٢) . ومن ثم فليست فضيلة من الفضائل باعتبار

لا رضاه وهذا يتضح مما قاله اشعيا عدد ١٥ و ١٦ ف ٥٩ : وقد رأى الرب فساداً في عينه عدم الانصاف ورأى انه ليس انسان وبُهِت لانه ليس شفيع ...

وبما قرئناه يندفع ضلال بعض اليهود الذين ينسبون لله الغضب والحزن والندامة وما شاكل على انها موجودة فيه حقيقة ، غير مميزين ما هو مقول في الكتاب المقدس على طريق الحقيقة وما يقال عليه من طريق المجاز والاستعارة .

مطلقاً بل مع قيد . مثلاً ان يحى الانسان خير هو وان يُتِم او يُتَمَل شر هو باعتباره مطلقاً ، واما اذا اضيف الى هذا الاعتبار المطلق قيد صكون الانسان قائلاً فتختلف الحال اذ يكون استيعاؤه شراً وقته خيراً . فارادة التي . باعتباره الاول يطلقون عليها اسم الارادة السابقة ، وارادته باعتباره مع قيد يسمونها ارادة لاحقة لتعلقها بالشيء . من حيث اعتباره مع قيد . وعليه فيقال ان القاضي السادل يريد حيرة كل انسان بالارادة السابقة ويريد شئ القائل بالارادة اللاحقة . وعليه قول الماتن « حدوث اشياء تضاد ما يريد ويرضاه » صادق على ارادة الله السابقة لان ارادة الله اللاحقة مقضية ابداً ولا مرد لها فانتبه .

(١) مدار هذا الفصل على بحثين اولها ان الفضائل توجه الاجال كيف توجد في الله ، وثانيها ان الفضائل توجه الخصوص ايها لا يصدق قوله على الله وايها يقال عليه تجزئاً . اما البحث الاول فيتضمن قضيتين : الاولى ان خيرية الله تشمل على جميع الفضائل ، والثانية ليست فضيلة توجد في الله بمعنى اللبس .

(٢) يجب ان تعلم ان الوجود الالهي وان كان يتضمن كل الكمالات فليس يشتمل على جميعها على نخط واحد . فان ما كان منها كالأل بوجه الاطلاق فهذا يوجد في الله بحسب صورته واما ما ليس كالأل بمعنى الاطلاق كالكمالات الجسمية فانه يوجد فيه على وجه أشرف وسمى ، وكذلك قل في خيريته تعالى ، فان بعض الفضائل يوجد فيه بحسب صورته وبعضها لا بحسب صورته بل بالنوع الافضل والاسمى ، كما يتضح لك بما يلي في الفصل . وقد اشار القديس الى ذلك بقوله « على نوع ما » « وعلى شاكلتها » فانتبه .

كونها ملكة (١) يقال انها في الله كما هي فينا وذلك لانه لا يليق بالله ان يكون خيراً بشي. آخر مضاف اليه بل انما هو خيراً بذاته بساطته من كل الوجوه (ف ١٨ و ٣٨). ثم ايضاً لانه ليس يفعل بشي. زائد على ذاته اذ ان فعله نفس وجوده كما سلف بيانه (ف ٤٥ و ٧٣).

فاذا ليست فضيلة الله بملكه بل انما هي نفس ذاته. و ٢ ايضاً لان الملكة فعل ناقص فهي كأنها واسط بين القوة والفعل، ولهذا فان ذوي الملكة لهم اشبه بالنيام (كما قاله

(١) للملكة على ما عرفنا القديس توما واريستو هي: تعير الكامل الى ما هو الافضل وهي من الصفات المارضة. قال تعير مريداً به هيئة او كيفية راسخة في النفس صفة الزوال يتبها بها صاحبها الى شي. وقال «الكامل» لان هذه الهيئة لا تعرض الا شي. استوفت طبيعتها كاملاً. واما قوله «الى ما هو الافضل» أراد به الفعل الذي ينبغي الاتيان به لانه افضل ما لشي. وعرفنا غيرها من الفلاسفة بانها هيئة او كيفية راسخة في النفس بطيئة الزوال تعير صاحبها الى احسان حاله او اساءتها بالقياس الى نفسه او بالقياس الى فعله. اما بالقياس الى حابه فلان الملكة كيفية تقوم القوة وتعمل لها الفعل. وعليه فالنفس في حاجة الى الملكة. قل القديس توما ولكي يحتاج الي. الى الاستعداد لشي. آخر، لا بد من ثلاثة: اولها ان ما يعد يكون غير ما يعد له، بحيث يكون مائلياً اليه كالقوة بالقياس الى الفعل، ومن ثم فما كانت طبيعته غير مركبة من قوة وقمل، وكان جهراً نفس فعله، وكان هو من اجل ذاته، فهذا لا سبيل الى وجود الملكة فيه. فانه اذا الذي هذه الصفة صفته لا يجوز ان يكون فيه ملكة. وهذا القول كالمفروض ولهذا تنسب عن الشرطين الباقيين.

الفيلسوف ف ١ ك ٢ في النفس). ولكن فعل الله فعل في غاية الكمال. فالتعلل اذا في الله لا يتزل منزلة الملكة كالمعلم بل منزلة الاعتبار والنظر الذي هو الفعل الاخير والكامل.

و ٣ ايضاً لان الملكة شي. مكمل للقوة وليس في الله شي. بحسب القوة بل بحسب الفعل فقط (ف ١٦) فاذا ليس يمكن ان يكون في الله ملكة.

و ٤ ايضاً لان الملكة من جنس العرض وليس في الله عرض بنة كما سلف بيانه ف ٧٣. فليست اذا فضيلة تقال على الله قول الملكة بل قول الذات فقط (١).

٢ (٢)

ثم لما كانت الفضائل الانسانية هي التي تماس بها الحياة

(١) يعني بذلك ان الفضيلة لا تنسب الى الله نسبة الملكة بل نسبة الذات لانها ذاتة تعالى.

(٢) في هذا العدد وفي القبول التالية الى ف ٩٧ بحث اللاتن جاور على المعائل يوحه الحصوص. ولما كانت الفضائل اما نظرية واما عملية قدم البحث عن الفضائل العملية اجمالاً ثم تفصيلاً مرجعاً الكلام على الفضائل النظرية الى الفصل ٩٤ فقال: الفضائل العملية المتعلقة بالحياة العملية منصرفة الى تكميلها اما ان تكون لتدريب الانسان في التصرف في الحيات الجسدية كما ينبغي، واما لتدريب اخلاقه في حن المعاشرة السياسية والاجتماعية. واثبت ان لا شي. من هذه يصدق عليه تعالى حقيقة. ثم فصل قال: الفضائل العملية منها ما هو لتعديل الانفعالات والآلام وتقويها، ومنها ما هو لترويض الافعال والآلام على حسب ما يقسطه العقل والراي الرشيد. وبذلك

وكانت الحياة البشرية نظرية وعلمية كان ان الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية لانها تكملها لا يمكن نسبتها الى الله وذلك :
١ لان الحياة العملية انما هي قائمة باستخدام الخيرات الجسدية ، ومن ثم فالفضائل التي تدبرها انما هي التي بها نحسن التصرف في هذه الخيرات . وما كانت هذه صفته لا يمكن ان يليق بالله . فإذاً ولا تلك الفضائل التي تروض بها الحياة يمكن ان توجد له تعالى .

٢ ايضاً لان مثل هذه الفضائل تكمل اخلاق البشر في معاشرتهم السياسية . ومن ثم فالذين لا يمارسون المعاشرة السياسية فقلما يليق بهم مثل هذه الفضائل . فلان لا يليق مثلها بالله بالاولى ، لان معاشرته وحياته لها ابعاد من ان يكونا على طريقة حياة البشر .

٣ لان هذه الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية منها ما يروض به الانفعالات وشهواتنا ، وليس يمكن ان يكون في الله انفعالات . لان الفضائل التي تتعلق بالانفعالات تستمد نوعها من نفس الآلام والانفعالات استمدادها من مواضعها الخاصة

ان ما يتعلق منها بالانفعالات والآلام ان حدثت تلك الانفعالات عن ميل الشوق الى خيود جديدة فهذا ليس يقال على الله لا حقيقة ولا مجازاً . واما ان كانت الانفعالات حادثة عن ميل القروع الى خير روحي (ويريد به ما لا يقع تحت الحس الخارج كاستشف والتسلط) فثقل هذا قد ينسب الى الله على طريق المجاز كما ورد في الكتاب المقدس .

وعلى هذا فان فضيلة العفة تفتقر عن فضيلة الشجاعة من حيث ان الاولى مدارها على الشهوات ، والثانية على المخاوف والاقدام على الاهوال . وليس في الله انفعالات وآلام كما سبق بيانه ف ٨٩ . فإذاً ولا هذه الفضائل يمكن وجودها فيه تعالى .

٤ ايضاً لان مثل هذه الفضائل لا تحمل في الجزء العقلي من النفس وانما يحملها في الجزء الحسي منها لامتناع وجود الانفعالات في غير الجزء الحسي كما اثبتته الفيلسوف ف ٣ ك ٧ من الطبيعيات . وليس في الله جزء حسي بل العقل فقط كما سبق ف ٢٠ و ٢٧ . فبقي اذاً ان هذه الفضائل لا يمكن ان يكون لها محل فيه تعالى حتى ولا باعتبار حقائقها الخاصة .

واما الانفعالات والشهوات التي تتولى الفضائل تعديلها فمنها اولاً ما هو بحسب الميل الشهوي الى خير بدني لذيقه للحس كالآكل والمشرب والمناكح . والفضائل التي تعدل شهوات هذه الخيود البدنية هي الامساك والطهارة وبألجلة العفة والاعتدال . ومن ثم لما كانت هذه المذات الجسدية أبعد من ان تكون في الله كان ان الفضائل المذكورة لا تصدق على الله لا حقيقة لجرانها على الانفعالات والآلام ، ولا الكتاب المقدس نسبها اليه تعالى على طريق المجاز لانه لا يجوز ان يوجد لها شبه في الله بحسب شبه اثر من آثارها .

ثم من تلك الشهوات ما هو من قبيل الشوق الى خير روحي كالشرف والتسلط والغلبة والانتقام وما شاكلها . والفضائل

لا تنافي كمال الله كان انه ليس في هذه الفضائل باعتبار نوعها ما من اجله تكون منفية عن كماله تعالى .
 ٢٠ ايضاً ان مثل هذه الفضائل لمحي كمالات للارادة والعقل .
 والعقل والارادة هما مبداءان للافعال بمنزلة عن الشهوة . والله فيه ارادة عقل لا يفوته شيء من الكمال كما سلف بيانه
 ف ٤٥ و ٧٨ .
 فإذا امتنع ان لا تكون هذه الفضائل فيه تعالى .

- ٢ -

٣٠ ايضاً ان جميع ما يصدر الى الوجود عنه تعالى انما حقيقته الخاصة موجودة في عقله تعالى كما سبق بيانه (ف ٥٤) .
 وصورة الشيء الذي هو على طريق التكوّن والصورورة الموجودة في ذهن المكون انما هي الصناعة (١) ولهذا قال الفيلسوف

(١) اعلم ان الصناعة ليس يصدق عليها اسم الفضيلة بكل معناه بل يميز من معناه لان تعريف القضية الكاملة انها ملكة تجمل القوة مبداءاً لحسن العمل وتحسن استعمال تلك القوة ، كالعادلة مثلاً فانها تجمل قوة الانسان سريرة التمييز الى الفعل بعادلة ، وتبطلها ان تفعل بعدل . اما الصناعة فانها توثق قوة حسن الصنع فقط ، وبهذا المعنى يصدق عليها اسم الفضيلة صدق على ملكات العقل النظري ، ولكننا اي الصناعة ، لا تحسن استعمال القوة اذ ان الصانع مع فن صناعته قد يعمل عملاً غير حسن . كالبناء الذي يبني بناءً متزعزعا . فقيام الصناعة اذ ان يكون المصنوع حسناً مليحاً لا بنية الصانع وحسن ارادته في ابداعه المصنوع اذ ان البناء يُمدح لجودة بنائه لا لحسن نيته في البناء .

التي تكفل تبديل الشوق الى مثل هذه هي النجدة اي الشجاعة والشهامة والحلم وما شاكلها . وهذه لا يمكن وجودها في الله تعالى حقيقة لجريانها على الانفعالات والشهوات . على ان الكتاب المقدس ينسبها اليه تعالى تجوراً بناءً على شبه اثرها . فقد قيل عدد ١ ف ٢ من ملوك ١ : ليس قوتي كآلهنا . وفي عدد ٣ ف ٢ من نبوة صفتيا : التمسوا الوديع ، التمسوا الصالح

الفصل الثالث والتسعون

في ان الفضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله (١)

(خلاصة حرم ١٠ م ٢١ و ١٠١ و جز ٢٣٠ م ٦٥)

من الفضائل التي تقوم بسياسة الحياة العملية وتديرها ما لا يكون مداره على الشهوات بل على الافعال ، كالخلق والعادلة والجد والسخاء والفطنة والصناعة .
 ١ فلما كانت الفضيلة انما تستمد نوعها من موضوعها او من مادتها ، وكانت الافعال التي هي مواد هذه الفضائل او مواضعها

(١) مدار هذا الفصل على ثلاثة امور . فانه يثبت اولاً بجمل ان فضائل الخفية (اي الصدى) والعادلة والجد والسخاء والفطنة والصناعة موجودة في الله . ثم يُعقب ذلك ببيان مفصل عن كل واحدة منها ، ثم يبين ان بعض الفضائل عجيبة لا يجوز صدقها على الله ، وان الفضائل التي يثبتها الله بها ما لا يليق به من جهة بعض افعالها

في كتابه ٦ في علم الاخلاق: الصناعة جودة تصور المصنوعات (اي التي شأنها ان تُصنع) .

فاذا الصناعة توجد حقيقة في الله، ولهذا قيل عدد ٢١ ف ٧ من سفر الحكمة : ان الحكمة مهندسة كل شي، هي علمتي .

و٤١ ان ارادة الله انما تتعين الى شي واحد مما هو سواء بمعرفتها كما سبق بيانه ف ٨٢ . والمعرفة التي تعد الارادة الى

العمل انما هي الفطنة ، فان الفيلسوف في ٤ ك ٤ من علم الاخلاق قال : الفطنة جودة تصور المفعولات (اي التي شأنها

ان تفعل) (١) . فالله اذا فيه الفطنة . وهذا ما قيل في عدد ١٣ ف ١٢ من سفر ايوب : والله عنده الفطنة والجبروت .

وه٥ ايضاً قد تبين سابقاً ف ٨٣ ان الله بارادته شيئاً انما يريد ما يقتضيه ذلك الشي، وما يقتضيه كمال شي، انما هو واجب

له . فالله اذا فيه العدالة التي شأنها اعطاء كل شي ما هو له . وعليه فقد قيل عدد ٨ مزمور ١٠ : الرب عادل ويجب العدل

و٦ ايضاً ان الغاية الاخيرة على ما بيناه ف ٨١ التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء لا تتوقف البتة على الاشياء التي

(١) قال « الصناعة من جودة تصور المصنوعات » اي القاصدة الذهبية القويعة التي ترشد الى جعل المصنوع على الحالة التي تقضي له . وهما يقول ان « الفطنة جودة تصور المفعولات » . فلنكتفي بفهم ذلك يجب ان نعلم ان بين الصنع والنعل في اصطلاح الفلاسفة فرقا لان الصنع فعل مستمر الى مادة خارجة كالبناء . وما شاكل . واما النعل فستمر في نفس الفاعل كالارادة »

هي الى الغاية ، لا توقف وجود ولا توقف كمال . وعليه فليس الله يريد اشراك شي في خيريته ليزداد من ذلك شيئاً ، بل لان نفس الاشراك والفيض يليق به تعالى لياقته بمصدر الخيرية . والمطاء لا لاجل نفع مرجو منه بل لاجل نفس الخيرية . وجودة العطاء انما هو فعل الجود كما يتضح مما قاله الفيلسوف ك ٤ من علم الاخلاق . فالله جواد وغاية في الجود . والله تعالى على ما قاله ابن سينا (في الحياتة) انما هو وحده يجوز أن يوصف بالجود حقيقة ، لان كل فاعل سواء انما يستفيد من فعله خيراً ما هو غرضه المقصود .

والكتاب المقدس يبين جود الله هذا بقوله عدد ٢٨ مزمور ١٠٣ تبسط يداك فيشيع الجميع خيراً . وفي عدد ٥ ف ١ رسالة يعقوب :

الذي يري في الجميع بسخاء خالص بغير امتنان فيعطي . . . و٧ ايضاً ان جميع الاشياء التي تأخذ وجودها من الله لا

بدء وان تكون حاملة شبهة تعالى من جهة انها موجودة ، ومن جهة انها خيرات ، ولها في عقل الله حقايقها الخاصة ، كما سبق بيانه

ف ٤٠ و ٥٤ . ومن متعلقات فضيلة الحقبة على ما اوضحه الفيلسوف عدد ٨ ك ٤ من علم الاخلاق ان يظهر المرء نفسه

في افعاله واقواله على ما هو عليه . فاذا فضيلة الحقبة موجودة في الله . ولهذا قال بولس عدد ٤ ف ٣ من رسالته للرومانيين :

ان الله صادق . وفي عدد ١٠١ مزمور ١١٨ : وجميع طرقك حق .

١. وأما اذا وجد بعض فضائل تتعلق بأفعال هي أفعال المسودين نحو إسعادهم، كما هي الطاعة والخضوع وما شاكلهما، فهذه يستحيل وجودها في الله .

و٢. أيضاً ان كان لبعض من الفضائل المذكورة أفعال غير كاملة، فذلك البعض لا يجوز نسبته الى الله من حيث تلك الأفعال، كالفتنة من حيث إنها فعل جودة المشورة لا تصلح لله لان الاستشارة لما كانت طلباً وبشاً (١) كما يقال في ٩ ك ٦ من علم الاخلاق. وكانت معرفة الله غير مكتسبة اي لا تحصل له بالبحث، كما سبق بيانه ف ٥٧، كان ان مشاورة النفس لا تصلح لله . ولهذا قيل عدده ٣٥ ف ٢٦ من ايوب : لمن اعطيت المشورة العلك اعطيتها لمن لا حكمة له. وفي عدده ١٤ ف ٤٠ من اشعيا من استشاره ففهمه .

وأما من جهة ان الفتنة فعلمها الحكم على الاشياء التي تقع

(١) الفتنة على ما افاده اريسطو والتدريس توما ينطوي تحتها المشورة ثم الحكم ثم الامر. اما كون المشورة بحثاً واستثناء فذليله على ما قاله القديس توما (خلاصة جز ١ قسم ٢ م ١١ ف ١) ان اختيار ما يجب فعله كما تقتضيه الفتنة انفساً هو تابع لحكم العقل في الافعال التي ينبغي الاتيان لها، ومثل هذه الافعال لدورانها على امور جزئية ممكنة وقابلة ان تكون على خلاف ما هي عليه فهي لذلك مقلدة للارتباب والشك، والعقل لا يبدي حكمه في الادور المشكوك فيها الا بعد البحث والروية والتنقيب وهذا البحث والتنقيب هو ما يسمى المشورة والمشاورة .

عليها المشورة واختيار ما يستحسن منها فلا مانع من ان تحمل عليه تعالى .

على ان المشورة قد تقال على الله اما من اجل ما فيها من شبه الحفاة، لان المشورات تتم خفية، وعليه فاهو مكتوم في حكمة الله يسمى مشورة على طريق التشبيه، كما يتضح من عدد ١ ف ٢٥ من اشعيا حيث قيل : لانيك صنعت عجباً مشورات حق وضدق من القديم . وأما من جهة ان المشورة فيها ارضاء المستشيرين، فلان شأن العاقل ان يعلم الطالبين ويفيدهم عن الانتقال الذهني . وكذلك العدالة باعتبار فعلها التبادلي (١) لا يمكن ان توجد في الله لانه تعالى لا يأخذ شيئاً من اخر. ولهذا قيل عدد ٣٥ ف ١١ رومانيين : فمن سبق فاعطى له شيئاً فيكافأ وفي عد ٢٦ ف ٤١ من ايوب : من باداني بنعمة فأوفي له .

ولكنه يقال من وجه المماثلة اننا نمطي الله شيئاً من حيث انه يتقبل عطايانا .

(١) لما كانت العدالة البديلية تفرض تمام المساواة بين الشيء المعطى والشيء، المأخوذ او المعطى والمقابل، كان لا بد لتحقيق معنى المساواة من أمرين. اولهما مطلق المساواة بين المعطى والمقبول بان يعطى من له خمسة خمسة لا اكثر ولا اقل، وثبته ان يكون العطاء عطاء حقيقياً بان يكون ما يقال انه اعطي هو بالحققة للمعطي لا للمعطى له من حيث هو معطى له والا كان العطاء، وفاء اعطاء. فان فاء شرط من الاثنين بطلت العدالة ان تكون بديلية . والله كما قال الماتن لا يأخذ من الخليفة شيئاً لم يكن له تعالى.

فينتج إذاً أن الله لا يوصف بالعدالة البدائية بل بالعدالة التوزيعية فقط . ولهذا قال ديونيسيوس ف ٨ في الاما . الالهية :
يتجسد الله بالعدالة لانه يوزع على الاشياء بحسب مرتبتها ومقامها .
وذلك على وفق ما قيل في عدد ١٥ ف ٢٥ من متى : واعطى
كل واحد على قدر طاقته .

٤ (١)

ثم يجب ان تعلم ان الافعال التي تجري عليها الفضائل
المذكورة لا تتوقف من حيث حقائقها على الامور الانسانية اذ ان
الحكم في ما ينبغي فعله ، والعطاء او الاقاضة توزيعاً ليس شي . من
ذلك يختص به الانسان وحده وانما هوشاً سلكي من له عقل .
ولكنها اي تلك الافعال من حيث تخصيصها قصراً بالامور الانسانية
فانها تستفيد من هذه نوعاً ما ، كما أن الاعوجاج في الانف
يحصل عنه نوع القمم اي الميل او القطسة .

فينتج إذاً ان الفضائل المذكورة ، من جهة انها تدبر الحياة
الانسانية العاملة ، فهي مدونة ومهيأة لتلك الافعال . ولانها مقصورة
التخصيص على الامور الانسانية تستمد منها نوعاً فهدء الفضائل

(١) ما يقال في هذا العدد دفع لما قد يرد من الاعتراض القائل بان
الائق في الفصل السابق اثبت مطلقاً وبلا قيد ان الفضائل المتعلقة بحياة الانسان
العالية من حيث انها تتكامل هذه الحياة ليست توجد في الله . وهو في
هذا الفصل يثبت وجود بعضها فيه ، فيؤمن بين القولين تناقضاً ، فاذا امعت
الانظر في الجواب وضع لك وجه التوفيق بين القولين .

باعتبار هذه الحثية فيها لا يجوز نسبتها الى الله .

واما اذا اعتبرنا الافعال المذكورة ، بما لها من معنى العموم
والشمول ، فيجوز حينئذ اثباتها للامور الالهية . لانه كما ان الانسان
يكون موزعاً للخيرات البشرية كالمال والشرف ، فكذلك الله يوزع
كل خيرات العالم . فالفضائل المذكورة اذا هي في الله اعم شمولاً
وتناولاً منها في الانسان ، لانه كما ان العدالة في الانسان ينصرف
اسرها الى المدينة والمنزل فكذلك عدالة الله تشمل العالم بأسره .
وعليه فتكون الفضائل الالهية مثلاً لفضائلنا ، لان ما كان من
الموجودات مخصصاً وجزئياً فانما يكون شبيهاً للموجودات المطلقة
كحال نور الشمعة بالنسبة الى نور الشمس .

واما سائر الفضائل التي لا توجد في الله حقيقة فهذه لا مثال
لها في طبيعته تعالى بل مثالها في حكمته فقط لاشتغالها على الحقائق
الخاصة لجميع الموجودات كما هو شأن سائر الأمور الجسدية (١) .

(١) لكي يتهم هذا القول يجب ان تعلم ان الاشياء على ما قاله الشارح
نقل عن القديس ثوما انا توجد في الله وجودها في مثالا على نوعين ، لان مثال
الاشياء اما ان يكون في طبيعة الله نفسه ، واما في عقله وحكمته :
فالاشياء التي مثالا في طبيعة الله هي التي توجد فيه تعالى وفي المخلوقات
بمبنى واحد صوري ، اي باعتبار حقيقتها ، لكن مع فرق انها في الله في غاية
كمالها وبنوع فائق ، واما في الحقيقة فبحالة نقصها وانحصارها في حدود معلومة .
فتكون هذه الاشياء مثلة لما لها في طبيعة الله تتبل الناقص والمتناهي للكمال
والنوع المتناهي ومن هذا القليل الحكمة ، لان حقيقتها الصورية في الله
هي نفسها في الانسان . واما الاشياء التي يقال ان مثالا في عقل الله وحكمته

البين الواضح انه يجب نسبة الحكمة اليه بنوع اخص . ولهذا قال ايوب عدد ٤ ف ٩ : انه حكيم القلب شديد البأس . وقيل عدد ١ ف ١ ابن سيراخ : كل حكمة فهي من الرب ولا تزال معه الى الابد . وقال الفيلسوف في اول كتابه في علم ما وراء الطبيعة : الحكمة ثقل الهي لا انساني .

و ٢ ايضاً ان كان العلم انما هو معرفة الشيء لملته الخصوصية ، والله يعرف نظام جميع العال والمعالوات ، وبهذا يعرف العال الخصوصية لافراد الاشخاص كما تبين ف ٥٤ . فن الواضح انه تعالى يوجد له العلم حقيقة ولكن لا العلم المسبب عن البرهان كعلمنا الحاصل عن القياس البرهاني كما سبق بيانه ف ٥٧ .

وعليه قيل في عدد ٣ ف ٢ من ملوك ١ : الله رب العلوم . و ٣ ايضاً ان كانت المعرفة العاربة عن المادة لبعض الاشياء والحاصلة عن غير انتقال ذهني هي العقل ، ومعرفة الله بجميع الاشياء هي كذلك كما تقدم بيانه ف ٥٧ ، كان ان العقل اولي ان يكون موجوداً في الله .

وعليه فقد قيل في عدد ١٣ ف ١٢ من ايوب : والله المشورة والفتنة .

وان هذه الفضائل هي ايضاً مثل لفضائلنا على نحو ما ان الكامل مثال لنير الكامل .

الفصل الرابع والتسعون

في ان الفضائل النظرية موجودة في الله (١)

كون الفضائل النظرية موجودة في الله حقيقة لا يمكن ان يعترها ريب وذلك :

١ لانه ان كانت الحكمة كما قال الفيلسوف (في مفتتح علم ما وراء الطبيعة) هي معرفة العال السامية ، وكان الله يعرف نفسه باخص نوع ولا يعرف شيئاً آخر الا بمعرفة نفسه كما تبين ف ٤٧ وما يليه ، وهو تعالى العلة الاولى للجميع فن

لا في طبيعته ، فهي التي لا تقال عليه تعالى حقيقة بل مجازاً ، وهي التي يدرك عقله تعالى حقانيتها كما قال الماتن . فهذه انما يقال ان مثاليها في عقل الله على نحو ما يقال مثلاً ان تصور الحجر في العقل هو مثل الحجر . فاذا فهمت هذا ينبغي لك معنى كلام الماتن .

(١) يجب ان تعلم ان الملكات العقلية التي هي الحكمة والعلم والعقل ابي العقل تسمى فضائل كما اثبت القديس توما (في ف ١ مطلب ٥٧ من جز ٢ من خلاصته) ذلك لان الملكة انما تسمى فضيلة من وجهين : اولها لانها تعطي قوة جودة العقل ، وثانيها لانها تجعل مع هذه القوة حسن الاستعمال ايضاً . وهذا الثاني خاص بالقوة الذوقية الشهوية ، واما الاول فشمرة الملكات العقلية النظرية ، وتسمى هذه ايضاً فضائل لان الفضيلة تسمى فضيلة بالقياس الى الخير ، والملكات العقلية تعطي قوة اجادة الفعل الذي هو النظر في الحق وتأمله ، ولان هذا الفعل فعل باطن لا يتعدى الى الخارج ، سموها فضائل نظرية لتفرقة بينها وبين الفضائل الادبية العملية المنصبة على العمل الخارج

الفصل الخامس والتسعون

في أن الله لا يمكنه أن يريد الشر

(علامة جبر . ف ٩ مطلب ٩)

مما قدرناه الى ههنا يمكننا ان نبين انه يستحيل ان يريد الله الشر وذلك :

١ لان فضيلة الشيء هي ما بحسبها يفعل المرء خيراً . وكل فعل لله انما هو فعل فضيلة ، اذ ان فضيلته كما قدمنا بيانه ف ٩٢ انما هي نفس ذاته (١) فاذاً لا يمكنه ان يريد الشر .

٢ لان الارادة لا تنصرف ابداً الى الشر (٢) الا عن ضلال حاصل في العقل ولو جزئي بخير فيه . وذلك لانه لما كان موضوع الارادة هو الخير المترك حصل ان الارادة لا يمكنها ان تنصرف الى الشر الا اذا عرض عليها الشر في هيئة الخير

(١) ان ذات الله وان كانت تتمايز عن فضيلته اعتباراً ، فكلتاهما مع ذلك واحد حقيقة . وعليه فليس فعل يصدر عن ذات الله الا وهو صادر عن فضيلته . ومن ثم كان من المستحيل ان يكون في فعل الله شر لسبب نقص في مبدئه النابع ، لان مبدئه هذا هو نفس ذاته .

(٢) ذلك لان الشر ضد الخير ، وقوام الخير ان يكون مشتهى ، فقولنا ضده ان لا يكون مشتهى . فاذاً ليس شر من حيث هو كذلك يشتهى بتزوع طبيعي او بتزوع حيواني او بشوق عقلي اعني الارادة . ولكنه قد يشتهى بطريق العرض لقارنته للخير المشتهى ، كمن يذوق قائه يقصد اللذة التي تلاصقها مرة الاثم .

بوجه ما ، وهذا لا يمكن حدوثه من دون ضلال . وليس يمكن ان يكون في معرفة الله ضلال كما سبق بيانه ف ٦١ . فاذاً يستحيل ان يكون في ارادته ميل الى الشر . و٣ ايضاً ان الله هو الخير الاعظم كما سبق ابضاحه ف ٤١ . والخير الاعظم لا يطبق مشاركة الشر ، كما ان ما هو غاية في الحرارة لا يطبق مزيجاً من البرودة . فاذاً يستحيل على ارادة الله ان تندفع منحرفة الى الشر .

و٤ ايضاً لما كان الخير متضمناً معنى الناية (١) كان ان الشر لا يقع في الارادة الا بانحرافها عن الناية . وارادة الله لا يمكن ان تصرف عن غايتها ، اذ لا يمكنه ان يريد شيئاً الا بارادته نفسه كما تقدم بيانه ف ٧٤ وما يليه .

فاذاً لا يمكنه ان يريد الشر . وهكذا يتضح ان حرية الاختيار في الله من طبعها ثابتة الاستقرار في الخير . وهذا ما قيل عدده ف ٣٢ من تشية الاشتراع : الله حق امين لا جور عنده . وقيل ايضاً في عدده ف ١ من نبوة حيقوق : عيناك اطهر من ان تنظر الى الشر ولست تطبق النظر الى الاصر (الذهب) .

(١) اعلم ان الخير الذي فيه معنى الناية هو الخير الاول وبالذات ، لانه الخير المشتهى من اجل ذاته لا المشتهى لتأديته الى خير اخر غيره . وقد يكون ايضاً الخير الذي يكون به فعل الارادة خيراً (قدس توما في كتابه في الحق ف ١ مسئله ٢١)

وبهذا يندفع بهتان اليهود القائلين في التلمود ان الله خطيء مرة ثم تظهر من الخطأ . وبهتان اصحاب لوسيفير القائلين ان الله خطيء بطرده لوسيفورس .

الفصل السادس والتسعون

في ان الله لا يفيض شيئاً (وانه من المحال ان يكون فيه تعالى بفض لشيء ما)

١

ومما تقدم يتضح انه يستحيل ان يكون في الله بفض لشيء وذلك :

١^ا لانه كما ان المحبة هي الى الخير فكذلك البغض هو ينسب الى الشر ، لاننا زبدي الخير لمن نحبه والشر لمن نبغضه . فان كان يستحيل على ارادة الله ان تميل الى الشر كما سبق بيانه في الفصل المتقدم فستحيل ان يكون له تعالى بفض لشيء .

٢^و ايضاً ان ارادة الله كما تبين ف ٧٥ انما تنصرف الى جميع ما سواه من حيث انه لارادته وبحبته وجوده وخيرته يريد ان يفيض هذه باشرافه الجميع في شبهه بقدر الامكان . فاذاً الامر الذي يريده الله في الاشياء التي هي دونه انما هو ان يكون فيها شبه خيرته . وخير كل شيء هو اشتراكه في شبه الله لان كل خيرية ان هي الاشبه ما بالخيرية الاولى (ف ٤٠) .

فاذا يريد الله الخير لكل شيء . فاذا لا يفيض شيئاً .

٣^و ايضاً ان الاشياء جميعاً تأخذ من الموجود الاول اصل وجودها كما تبين ف ١٣ . فاذا لو كان الله يفيض شيئاً منها لكان يريد ان لا يكون هذا في الوجود ، لان الوجود خير كل شيء ، ومن ثم لكان يريد ان فعله الذي به يخرج هذا الشيء الى الوجود بواسطة او بغير واسطة لا يكون موجوداً لما قد بينا ف ٨٣ من ان الله اذا اراد شيئاً فلا بد وان يريد جميع ما يقتضيه ذلك الشيء . وهذا مستحيل ، ويتضح ذلك من انه ان كان خروج الاشياء الى الوجود بارادته فلا بد حينئذ من ان الفعل الذي يخرج هي به الى الوجود يكون فعلاً مراداً . وكذلك الحال ان كان هو علة للاشياء بالطبع لانه تعالى كما انه يرتضي بطبيعته فكذلك يرتضي بكل ما تقتضيه طبيعته (١) فاذا

(١) تحرير هذا البرهان ان الله لو كان يفيض شيئاً من الموجودات الصادرة عنه بواسطة اوبغير واسطة لكان بالضرورة يريد لا وجوده ، لان الوجود خير كل شيء . والبغض ارادة الشر لشيء . فمن حيث اثر الشر فيلزم من ذلك انه تعالى لا يريد وجود فعله الايجابي الحاصل لتوقف وجوده على . وهذا محال . لانه ان رضعا ان صدور الاشياء . عنه تعالى حاصل بارادته كان فعله الايجابي بالضرورة مراداً ، وقد وضع انه غير مراد وهذا خلف . وان رضعا ان صدور الاشياء . عنه صدور طبيعي لا ارادي نتج ايضاً ان الله راض . بهذا الفعل الاصداري ، لان رضاه بطبيعته يستلزم ضرورة رضاه بما تقتضيه طبيعته اي بفعله الاصداري الطبيعي . وقد وضع ان هذا الفعل ايضاً غير مراد وهذا خلف . فاذا يريد الله فعله الايجابي

ليس عند الله بعض ومقت لشيء .

وَعَمَّ ايضاً ان ما يوجد في جميع العلل العاملة بالطبع لمو بالضرورة احق بان يوجد في الفاعل الاول . وتزى ان القواصل جميعها كلاً على حسب حاله تحب مفاعيلها من حيث هي كذلك . فان الوالدين يحبان اولادهما والشاعر قريضه والصانع مصنوعاته . فاذاً ان لا يكون الله الذي هو علة كل شيء . مبغضاً لشيء . بالاولى .

وهذا يصدق به قول الحكمة عدد ٢٥ ف ١١ : لآنك تحب جميع الالكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت .

٢

٥ الا انه يقال على سبيل المائة (١) ان الله يبغض بعض

او لا اقل من ان يكون راضياً به على مذهب القائلين بصدور الاشياء . عنه تعالى صدوراً طبيعياً . وعلى كلا الحائنين فيكون مريداً لوجود الاشياء الموجودة لاستحالة ان لا تكون موجودة مع بقا . فعل الابدان . فاذاً يستحيل ان يكون في الله بغض لشيء . من الموجودات . وهذا دقيق وجليل فاحفظه . (١) قال « على سبيل المائة او الشاكلة » لوجهين : اولها لان الله يريد ان الشر المضاد للخير الذي يريد لخلافته لا يكون موجوداً . وما لا يزيد وجوده يقال اننا تمقته . وبهذا المعنى يقال ان الله يبغض الشر على ما ورد في قول ذكرنا المذكور فلا يكون البغض وارداً بمقتضى الحقيقة بل مقول على نحو من الاستعارة والمجاز .

والوجه الثاني ان الله يريد للخلاقي خيراً اعظم وهذا الخير قد لا يمكن حدوثه الا مصحوباً بعدم خير اصغر فحملت ارادة الله على عدم الخير الاصغر واطلق عليها اسم البغض على انها باسم الحب احق

الاشياء وذلك على وجهين :

اولهما ان الله لكونه يحب الاشياء . ويريد خيرها فانه يريد ان لا يكون ما يضاد الخير وهو الشر . وعليه فيقال ان الله يمقت الشرور . اذ ان ما لا يزيد وجوده يقال اننا تمقته وبغضه . بدليل ما قيل عدد ١٧ ف ١١ من ذكرنا : ولا تفكروا شراً في قلوبكم الواحد على قريبه . ولا تحبوا بين الزور فان هذه جميعها قد تمقتها يقول الرب . وليست هذه الاثار المذكورة من الاشياء القائمة بذاتها والتي يتعلق بها حقيقة البغض او الحب . والوجه الثاني لان الله يريد خيراً اعظم وهذا قد لا يكون من دون ان يستصحب عدم خير اصغر . وهكذا يسمى هذا بغضاً وهو احق ان يسمى حباً . فلما كان الله يحب خير العدالة وخير نظام العالم وهذا قد لا يمكن ان يكون من دون عقوبة البعض او فساد بعض الاشياء كان انه يقال ان الله يبغض من يريد معاقبته وما يريد فساداً . وعليه قيل عدد ٣ ف ١ من ملاخيا : وقد ابغضت عيسو . وفي عدد ٧ زمور ٥ : وقد ابغضت جميع فاعلي الاثم . تهلك جميع الناطقين بالكذب . سافك الدماء والمماكر بمقته الرب .

الفصل السابع والتسعون

في ان الله حي هو

(خلاصة جز. ١٨٢١ ف ٢٤)

ومما قررناه في ف ٤٤ و ٧٢ يحصل بالضرورة ان الله حي هو وذلك :

١° قد بينا هناك ان الله عاقل ومريد . والتعقل والارادة لا يختصان الا بـن هو حي . فالله اذاً حي .

٢° ان الحياة انما نسبت الى بعض الاشياء لانها شوهدت متحركة من ذاتها لا عن غيرها ، ولهذا فان ما يرى متحركاً من ذاته ولا ترى العامة محركاته ، فاننا نسميه حياً على سبيل المشابهة ، كما تسمى الماء الجارية ماء حية ، ولا تسمى بها الماء الراكدة في الآبار او في البرك الساكنة .

ولا يتحرك من نفسه حقيقة الا ما يتحرك من نفسه مركباً من محرك ومتحرك كما هو شأن التنفسات . وعليه فهذه وحدها يقال انها حية حقيقة . واما جميع ما سواها فانما يتحرك عن محرك خارج موكله او رافع للمانع او دافع . ولما كانت الافعال الحسية انما تتم مع الحركة قد زادوا على ذلك ان قالوا كل ما يدفع نفسه الى افعاله الطبيعية وان لم يكن ذلك مصحوباً بالحركة فيقال انه حي . ومن ثم كان التعقل والاشتهاء والحس افعالاً حيوية . والله في اقصى البعد ان يفعل بغيره وانما هو فاعل بنفسه .

فالحياة اذاً هي في غاية الصدق عليه .

و٣° ايضاً ان الوجود الالهي يستغرق كل كمال الوجود كما سلف بيانه ف ٢٨ والحياة (مصدر) وجود كامل (١) ولهذا فذو الحياة في رتبة الموجودات يفضلون ما لا حياة لها . فوجود الله اذاً حيوة . فهو اذاً حي .

و٤° تصدع بهذه الحقيقة شهادات الكتاب المقدس . قيل عدد ٤٠ ف ٣٢ من تثنية الاشتراع : انا حي الى الابد . وفي عدد ٣ مزمو ٨٣ : ويرغم قلبي وجسمي للاله الحي .

الفصل الثامن والتسعون

في ان الله هو نفس حياته

(خلاصة جز. ١٨٢١ ف ٢٤ و ٢٣ ف ٣)

ويتضح فوق ذلك مما قلناه قريباً ان الله نفس حياته وذلك :

١° لان حيوة الحي هي نفس أن يحيا مدلولاً عليه بصفة التجريد كما ان الركض ليس في واقع الامر سوى ان يركض (٢) وان يحيا لذوي الحيوة هو نفس وجود ذوي الحيوة (٣).

(١) اي كون الشيء هو كونه موجوداً كلياً .

(٢) يعني ان الحياة التي هي اسم تدل على الحياة التي هي مصدر حي دلالة الاسم المجرد على المقيد المعين المعيني .

(٣) قوله « نفس وجودها » لا يرشد به وجرد ذوي الحيوة بمعناه المطلق بل ذلك الوجود الذي له ان يتحرك من ذاته اي الذي له الحياة

كما تبين من كلام الفيلسوف ف ٥ ل ٢ في النفس . ذلك
لانه لما كان الحيوان انما يقال انه حي لان له نفساً يكون له
بها الوجود ، لانه يكون على حسب صورته الخاصة ، كان لا بد
من انه ان يحيا ليس يكون شيئاً آخر سوى ذلك الوجود الحاصل
عن تلك الصورة . والله هو نفس وجوده كما سلف ف ٢٢ .
فاذاً الله هو نفس ان يحيا . فاذاً هو نفس حياته .

و ٢ ايضاً لان نفس (قولك) ان يتعلق هو (قولك) ان يحيا
نوعاً من الحيوية كما يتضح من قول الفيلسوف ف ٢ ل ٢ في
النفس . لان (ان يحيا) هو فعل ذي الحيوية . والله هو نفس تعقله
كما تبين ف ٤٥ . فاذاً هو نفس فعل حيوته ونفس حياته .
و ٣ ايضاً لو ان الله ليس نفس حياته لزم لكونه حياً (كما

اذ ايس الحيوية بالقياس الى ان يحيا كما هي الذات بالقياس الى الوجود ، اعني
لا يتوَلَّ اسم الحيوية . مثله الذات مطلقاً ، وان يحيا مثله الوجود مطلقاً ، والا
كان في جميع الاحياء . الذات والوجود واحداً وهذا باطل في غير الله ، لان كل
مخلوق فالذات فيه غير وجوده كما تبين لك من قبل . ولهذا قال الملائكة :
فلا يد من ان قولك ان يحيا لا يدل على شيء . اخر سوى ذلك الوجود
ويبني به ذلك الوجود المتين بانته حاصل عن تلك الصورة ، اي النفس التي
هي المبدأ لتلك الوجود النوعي . فقد قال ارسطو في المحل المذكور في
المتن : النفس علة وسد الجسم الحي فهي علة الصورية والثانية والفاعلة ، اي
انها هي المبدأ الذي تحصل عنه الحركة . واما كونها العلة الصورية للجسم
الحي فلان العلة الصورية لشيء . هي التي تعطيه الوجود . والنفس تعطي
ذوي الحيوية الوجود اذ لا حياة للاحياء الا بالنفس . وان يحيا ذو الحيوية
انما هو له نفس الوجود . اعني ان وجود الحي كونه حياً .

تبين في الفصل السابق ان يكون حياً بالاشتراك في الحيوية .
وكل ما كان بالاشتراك فانما مرجعه الى ما هو بالذات . وعليه
فيكون لله مرجع الى شيء . هو اقدم منه ، يحيا هو به ، وهذا محال
كما اتضح لك مما قلناه ف ١٣ .

و ٤ ايضاً اذا كان الله حياً كما اثبتناه في الفصل السابق
فلا بد من ان تكون فيه الحيوية . فان لم يكن هو نفسه
حياته بعينها كان فيه شيء . ليس هو نفسه ، فكان اذاً مركباً . وقد
ابطلنا هذا ف ١٨ . فاذاً الله هو نفس حياته . وهذا ما قاله
يوحنا في عدد ٦ ف ١٤ من انجيله قال : انا هو الحيوية .

الفصل التاسع والتسعون

في ان حياة الله سرمدية

(خلاصة جزء ١٠ ص ١٠)

ويتحصل من هذا ان حياة الله سرمدية وذلك :

١ لانه لا شيء يُعَدُّ الحياة الا بانفصال الحياة عنه . ولكن
يستحيل ان يفصل الشيء عن نفسه ، لان كل فصل انما يتم
بقطع شيء عن آخر . فاذاً يستحيل ان يزايل الله الحياة لانه
نفس حياته كما اثبتناه في الفصل السابق .

و ٢ ايضاً ان يكون شيء تارة موجوداً وطوراً غير موجود
فذلك لا يكون الا لعلّة اذ لا شيء يخرج نفسه من الوجود

الى الوجود، لان ما ليس بعد موجوداً ليس يفعل. وحيوة الله لا علة لها كما ان وجوده لا علة له. فاذاً ليس يكون الله تارة حياً وحيناً غير حي، ولغا هو دائماً حي. فاذاً حيوة سرمدية. وبتاً ايضاً ان كل عمل فان عامله يبقى وان كان عمله قد يمر على التعاقب، ولهذا فان المتحرك في حال الحركة انما يبقى في كل مدة الحركة ثابت الذات. وان لم يكن بحسب الاعتبار. وعليه فحيثما يكن الفعل هو نفس الفاعل فن الضرورة اللازمة ان لا يكون ثم شيء يمر على سبيل التعاقب بل لا بد من ان يكون الكل موجوداً معاً (١). والتعقل والحيوة نفس الله كما سبق بيانه ف ٤٥ و ٤٨. فاذاً ليس في حياته تعاقب بل كلها موجودة معاً. فاذاً هي سرمدية.

و٤ ايضاً ان الله منزّه عن كل تغيير البتة (٢) كما تقدم

(١) معناه ان كل فعل انما يبقى فاعله قائماً ما دلم فاعلاً لان الفعل شان ما هو موجود بالفعل. فاذاً حيثما يكن الفاعل الثابت هو نفس فعله فلا يجوز ان يجري فعله على التعاقب والتجدد، كما ان نفس الفاعل لا يعرض له التجدد. وتزيد به الفاعل الاصيل. وعليه فان كان الفاعل سرمدياً كما هو الله وجب ان يكون الفاعل والفعل سرمديين لانهما واحد.

(٢) ان السرمدية على ما عرفها بولسيوس في كتاب التنزية ٣ انما هي امتلاك الحيوة الغير المنتهية (ابتداء وانتهاء) كله معاً امتلاكاً كاملاً. فينتج من هذا التعريف ان السرمدية تختص بامرئين، كون ما في السرمدية غير منتهى اي لا اول له ولا آخر، اطلاقاً لاسم الانتهاء. على كليهما. ثم كون السرمدية حالية. من التعاقب لوجودهما كلها معاً. لان كل وجود

بيانه ف ١٣. وما تحدث له الحيوة او يمتد بها او ما احتملت حياته التعاقب، فذلك متغير، لان حيوة شيء انما تبدأ بالولادة اي التكوين وتزول بالفساد. واما التعاقب قائماً هو لحركة ما.

فالله اذاً لم يكن لحياته ابتداء. ولن يكون لها زوال وانتهاء. ولا هو يطبق التعاقب في حياته. فاذاً حياته سرمدية.

ولهذا قد ورد عدد ٤٠ ف ٣٢ ثنية على لسان الرب: انما حي الى الابد. وفي عدد ٢٠ فصل اخير من الرسالة ليوحنا: هذا هو الاله الحقيقي والحياة الابدية.

ليس له مبتدأ ومتتهى بحسب الزمان فليس فيه اول واخر فلا تعاقب بل كله حاصل معاً.

ولهذا لا يختص التعاقب في الحيوة الا بالفسادات ليس غير. ولكن هذا التعاقب لا يلحق الوجود الجوهرى باعتباره في ذاته بل لسبب في الحركة اللاحقة التي بها يحفظ الوجود نفسه او الحيوة نفسها، او يميل كل منها الى الزوال. ولهذا قال اللان: ان التعاقب اي تعاقب الوجود انما يكون لسبب الحركة. فتهبه.

الفصل المئتم المائتة

في ان الله سعيد

(خلاصة جزء ١ م ٢٦)

فبقي علينا ان نثبت مما تقدم ان الله سعيد (١) فنقول .
 ١ ان كل طبيعة عقلية فخيرها الخاص انما هي السعادة (٢).
 فاذا لما كان الله عاقلاً كان ان السعادة تكون خيره الخاص .
 الا ان نسبته الى خيره الخاص ليست كنسبة من يميل الى خير
 خاص به منتظر ، اي غير محصول عليه ، لان هذا شأن الطبيعة
 المتحركة والموجودة بالقوة ، وانما نسبته تعالى اليه تسبته الى خير
 قد حصل له . فاذا ليس الله يتشوق السعادة كما نشوقها نحن
 بل هو حاصل عليها وماتع بها . فهو اذا سعيد
 ٢ و ايضاً ان ما تشاق الى الطبيعة العقلية اشد الشوق
 او تريده باصدق ارادة انما هو ما كان في غاية الكمال فيها

(١) السعادة على ما عرفها ارسطوس (في كتابه التزوية ٣) هي الحالة
 المستجمعة لكل الحيزات . وعرفها القديس توما (خلاصة جزء ١ م ٢٦ ف ١)
 بانها الخير الكمال للطبيعة العقلية التي من شأنها وحدها ان تعرف استقناها .
 بالخير الحاصلة هي عليه والتي يناسبها ان يرض لها الخير والشر وان تكون
 ربة انماها .

(٢) اراد بقوله الخير الخاص بالطبيعة العقلية الخير المبدء هي له من
 حيث هي طبيعة عقلية ، والخير الذي تعد له الطبيعة العقلية من حيث كذلك
 انما هو السعادة ، لان السعادة كماها الاخير .

وهذا هو سعادتها . وكل شيء فالأكل فيه انما هو عمله
 الاكل (١) لان القوة والملكة يتكلمان بالعمل . ولهذا قال
 القيلسوف عدد ١ ف ٨ ك ١٠ في علم الاخلاق : انما السعادة
 عمل كامل .

وكمال العقل يتوقف على اربعة امور .

اولها جنس العمل بان يكون العمل مستقراً في نفس العامل .
 وقولي العمل المستقر في نفس العامل اريد به العمل الذي لا
 يحصل عنه شيء غير نفس العمل كالبصر والسمع (٢) . فان

(١) قال « الأكل في كل شيء » هو فعله الأكل « مريداً تفضيل الفعل
 على جميع ما سواه من الكمالات الثانوية الطارئة على الكمال الاولي الذي
 هو الكمال الجوهرى ، لان ما هو الاكل طارئاً في الشيء انما هو جوهر
 الشيء . وما يطرأ عليه في حال كمال وجوده انما هو ما يسمونه الكمال
 الثانوي وهو اخس من الكمال الجوهرى .

وكون ما قلناه مراد لما قلنا دليله قوله « لان القوة والملكة تتكلمان
 بالفعل » والقوة والملكة من الكمالات الثانوية « لان القوة والملكة تتكلمان
 اشرف ما في الكمالات الثانوية هو النمل . ولكن للنمل توى ككثرة
 ولكل قوة فعلها الخاص فاي فعل من افعال تلك القوى اشرفها واكملها ؟
 فالجواب عليه نيا اجابا قوله المائن اذ جعل كمال الفعل متوقفاً على اربعة
 امور كما ترى في المتن . وقد ذكرها ابن سينا مجلداً في الهياته فصل في ان
 الله عاشق وممشوق ولاذ وملائد فراجبا فيه اذا شئت .

(٢) ان بين الفعل المستقر في النفس وبين الفعل المتجاوز فرقاً عظيماً .
 فان المستقر لا يحصل عنه شيء في الفاعل بل ما تنتهي اليه القوة بنملو

مثل هذه الاعمال انما هي كالات اصحابها ، وقد يمكن ان تكون المقصود الاخير لانها غير معدة لمفعول هو غاية . واما الفعل او العمل الذي يلزم عنه مفعول ما غير نفس العمل فانما هو كمال المعول لا العامل . وتكون نسبة العمل اليه نسبتة الى الغاية . ومن ثم فان مثل هذا العمل الصادر عن الطبيعة العقلية لن يكون سعادته او غبطته .

هو نفس فعلها ، كالمتعل مثل ان هذا الفعل لا يعمل شيئاً في الشيء . المعول وانما هو مجرد قبول الصورة المعقولة التي يدور عليها الفعل والتي تجعل العقل بالفعل ، وهي الشبه المعقول لشيء . ويسمى معنى الشيء .

فالعقل حيثما يتصور ذلك المفهوم وتصوره هذا للمفهوم او لشيء الشيء . يسمى كلمة العقل ، ولكن هذه الكلمة التي يصونها العقل ليس ما يتعني اليه فعل بل الكلمة انما معدة للتعقل ، اي انكي يدرك العقل الشيء بها . وهذا معنى قول المتن « قد يمكن ان تكون (الافعال المستقرة) المقصود الاخير ، لانها غير معدة لفعل يكون غاية .

وبهذا التيد اشار الى ان التعقل مثلاً قد يحصل عنه شيء . اي الكلمة كما قلنا . الا ان هذا الحاصل ليس غاية يتعني اليها فعل القوة كما فهمت . فينتج اذا ان الفعل المستقر الذي هو كمال القوة انما هو كمال صاحبه لاستقراره فيه وعدم تجاوزه الى ما وراءه فهو اذا غاية القوة . وهو اذا استتم الشروط الباقية المذكورة يكون فيه السعادة والنقطة لصاحبه واما الفعل ، المتجاوز الذي يتم في المنفصل ويتعني اليه فهو كمال المنفصل لا التاعل ، كصناعة البناء . مثلاً فان ايجاد فعلها كمال البناء . لا كمال الصانع (راجع ما ورد في ف ٣٣ من هذا الكتاب) . ولهذا لا تقوم السعادة بعين هذا العمل ، لان السعادة تقوم باستيعاب السعيد كالاته وخيراته .

وثاني الامور المتوقف عليها كمال العمل هو مصدره بان يكون العمل عمل القوة الاسمى ومن ثم ليست السعادة فينا باعتبار عمل الحس بل باعتبار عمل العقل المكمل بالملكة (١) . والامر الثالث موضوع الفعل . ومن اجل هذا كانت السعادة الاخيرة لنا قائمة باحراك اسمى مدرك .

والامر الرابع هو صورة الفعل ، بان يتم الفعل على وجه الكمال والسهولة والمثانة والثبات والالتذاذ .

وعمل الله هذه صفته ، فانه عاقل وعقله فوق سائر القوى ولا حاجة لعقله الى ملكة مكملة لانه كامل في ذاته كما تبين في ٤٥ ، وهو تعالى يدرك ذاته التي هي اسمى المدركات ، بأكل ادراك ، وعلى اسهل وجه اشد التذاذ . فانه اذا سعيد .

٣٥ ان السعادة انما هي ما اليه يسكن الشوق شعباً لانها اذا حصلت فلا يبقى معها مستريد يطمح اليه الشوق ، اذ انما الغاية القصوى . فاذا من كان كاملاً مستجماً لكل ما يمكنه ان يتشوقه فذلك لا بد وان يكون سعيداً . ولهذا قال بويسوس في كتابه في التنزية ٣ : السعادة هي الحالة الكاملة باجتماع كل الخيرات . وكال الله هذا شأنه وهو انه كما تبين في ٢٨ و ٣١ . يشتمل على كمال بضرب من البساطة . فانه اذا سعيد حقاً .

(١) قال المكمل بالملكة لان فعل العقل الانساني ليس يكون كاملاً الا اذا تكمل بالملكة . ولكن هذا لا يصدق على الله بدليل ما اضافته المتن من ان عقل الله بنى عن ان تكمله الملكة لانه كامل بذاته .

الفصل المائة والواحد

في ان الله هو نفس سعادته

(الجواب على ١ ف م ٦٢ قسم ١ من الخلاصة اللاهوتية)

ويتضح مما قدمنا ان الله هو نفس سعادته وذلك .

١ لان سعادته كما بينا ف ١٠٠ انما هي فعله التعقلي . ولكن قد اوضحنا ف ٤٥ ان نفس تعقل الله هو جوهره بعينه . فاذاً الله نفس سعادته .

٢ ايضاً ان السعادة كما كانت هي الغاية القصوي كان انما هي الشيء . الذي من طبيعة كل احد ان يحصل عليه او ان حصل عليه ان يريده فوق كل شيء . والله يريد ذاته فوق كل امر كما سبق بيانه في ف ٧٤ . فاذاً ذات الله هي نفس سعادته . و٣ ايضاً ان كل واحد انما يوجه لسعادته جميع ما يريده .

لان السعادة لا تشاق النفس اليها من اجل غيرها بل عندها تنهي حركة شوق من يشاق شيئاً من اجل شيء آخر لئلا تكون حركة الشوق غير متناهية (١) . فاذاً لما كان الله انما يريد جميع

(١) ويستحيل ان تكون حركة الشوق متتابعة الى غير انتهائي ، لانها لو كانت كذلك لاستحال ان يكون للشوق حد يسكن اليه كساكنته الفيلسوف في ١ ك ٢ من علم ما وراء الطبيعة لان اللاتناهي لاحد له . ومن ثم استحال وجود الشوق لان الشوق نزوع النفس طلباً للحصول على الخير المشتاق وما لا يمكن الحصول عليه لا يمكن ان يشاق اليه .

و٤ ايضاً ان كل واحد ما دام ينقصه شيء هو في حاجة اليه فلا يكون سعيداً لعدم امتلائه شوقه . واما من كان مستغنياً بذاته غير مفتقر الى شيء فاعلم هو سعيد . وقد بينا لك ف ٨١ و ٨٢ ان الله مستغن عن جميع ما سواه لعدم توقف كماله على شيء خارج ، وليس يريد الاشياء التي هي دونه من اجل ذاته ، ارادته لها من اجل غاية ، كأنه في حاجة الى تلك الاشياء ، بل فقط لان ذلك موافق لخيريته . فالحق اذاً سعيد .

وه ايضاً قد بينا في ف ٨٤ ان الله لا يمكنه ان يريد ما هو محال . والله لانه ليس بالقوة بوجه من الوجوه كما تبين ف ١٦ فيستحيل ان يحصل له شيء . لم يكن له . فاذاً يستحيل ان يريد لنفسه شيئاً لم يكن حاصلًا عليه . فاذاً كل ما يريده فانه حاصل عليه وعجز له . وليس الله يريد الشر كما سلف ف ٩٥ . فاذاً الله سعيد . فان السعيد على ما قاله البعض انما هو من كان حاصلًا على كل ما يريده ولا يريد شيئاً من الشر . وكون الله سعيداً تقوم عليه شهادة الكتاب المقدس في عدد ١٥ فصل اخير من رسالة الى تيموثاوس « الذي يريده في آونته السعيد القدير » .

الفصل المائة والاثنتان

في ان سعادة الله كاملة وتنفذ كل سعادة دونها

(خلاصة جزء ١ م ٢٦ ف ٤)

وبما قدمناه يمكننا ايضاً واخيراً ان نعتبر سمو سعادة الله وذلك
١ لأنه كلما ازداد الشيء قرباً من السعادة ازدادت غبطته
كجلاً . ولهذا فان الواحد وإن وصف بالسعادة لارتجائه الحصول
عليها فليست سعادته تقاس بوجهه من الوجوه بسعادة من قد
احرزها بالفعل ، وان من كان نفس السعادة لهو في غاية القرب
منها وقد اثبتنا في الفصل السابق ان الله نفس السعادة . فالله
إذا متفرد بكمال السعادة .

٢ ايضاً ان اللذة علتها المحبة كما قدمنا بيانه ف ٩١ وعليه
فحيثما تكن المحبة اعظم تكن اللذة بأدراك المحبوب اشد . وكل
شيء يجب ذاته اكثر من غيره عند تساوي سائر الاحوال (١)

تختلف موضوعاً عن سعادة الله . والامر الثاني هو فصل العقل اي العقل
ويراد به الشئ عقلانياً بالسعادة . فالسعادة من هذه الجهة هي مخلوقة
وقابلة للتفاوت في الطبيعة العقلية للمخلوقة ولكننا في الله غير مخلوقة لانها
نفس الله . وبهذا ينحل الاشكالان .

(١) قوله « عند تساوي جميع الاحوال » معناه عند ما يكون بين
خير الخير الذي يؤثره المحب على خير نفسه و (بين) خير نفسه تساوي في
الترتبة من كل وجه فقد يتفق ان انساناً يمرض نفسه فاصوت انقاذاً لصاحبه
منه رغبة في خير افضل هو غيره الروحي الذي هو فضيلة المحبة رجاء الجزاء . فان

الاشياء من اجل خيريته كما تقدم ف ٧٥ وخيرته نفس ذاته
وجب انه كما انه نفس ذاته ونفس خيريته كما بيناه ف ٢١ و ٣٨
كذلك يكون هو نفس سعادته .

٣ ايضاً من المحال ان يوجد خيران اعظمان اثنتان (١)
لانه ان نقص الواحد منهما شيء موجود لآخر فلن يكون احد
منهما هو الخير الاعظم والكامل . وقد بينا في ف ٤١ ان الله
هو الخير الاعظم . وكون السعادة هي الخير الاعظم يتضح من
انها هي الغاية القصوى . فاذا السعادة والله شيء واحد (٢) . فاذا
الله نفس سعادته .

(١) يريد بالخير الاعظم المستعده الخيرة المتعدي للاطلاق وهو
الذي يحتوي جميع الخيرات بانسانها جميعاً فلا يغوته شيء . بما يقال له خير .
وهذا من المقرر انه يستحيل تعدده . واما الخير الاعظم بالنسبة وهو ما كان
الاول والمبدأ في جنس من الاجناس كالتائر مثلاً التي هي اعظم ما يطلق
عليه اسم الحار ، فكل هذا لا يتجنى تعدده كما لا يتجنى تعدد الاجناس
(٢) قد ورد على هذا البرهان انه لو صح حصل عنه محالان : ولما ان
الله نفسه يكون سعادة الانسان الصورية لا موضوع سعادة الانسان ، لان
السعادة كما قال الماتن هي الخير الاعظم لانها الغاية القصوى . والخير الاعظم
هو الله . فاذا سعادة الانسان الصورية هي الله . والمحال الثاني انه يتجنى حينئذ
ان يبقى تفاوت في سعادة السعد .

فاجاب القديس توما على الاعتراض في خلاصته جزء ١ م ٢٦ ف ٣
قال ما ملخصه :

ان سعادة الطبيعة العقلية لقيامها بفعل العقل يتغير فيها امران : موضوع
السعادة الذي هو الخير الاعظم المقول وهي من هذه الجهة الله نفسه فلا

بدليل ان من كان ادنى قرابة الينا فاننا نعتطف اليه بالطبع بحب اشد . فאלله اذاً يلتذ بسعادته التي هي نفسه اكثر كثيراً مما يلتذ سائر السعداء بسعادتهم التي ليست هي اياهم . فاذاً سيكون شوقه (١) تعالى اعظم وسعادته اكمل .

و٣ ايضاً ان ما هو بالذات هو اولى وافضل مما يقال فيه انه بالاشتراك ، كما ان طبيعة النار هي في نفس النار اكمل منها في الاشياء المسخنة بالنار . والله سعيد بذاته كما تبين في الفصل السابق . وهذا لا يمكن ان يوجد في غيره اذ لا شيء الا الله تعالى يمكن ان يكون هو الخير الاعظم كما يمكن استيضاحه مما تقدم في ٤١ .

وعليه فأي سواه كان سعيداً فيجب ان يقال انه سعيد بالاشتراك (٢) . فاذاً سعادة الله تفوق كل سعادة غيرها .

المساواة حينئذ قللته بين الخيرين ان اذ الخير المقصود من تعريض النفس اي فضيلة المحبة افضل من الخير المفقود بتعريضها . وهذا ما اراد اللاتن استثناءه بقوله عند تساوي جميع الاحوال . فتنه .

(١) قوله « شوقه تعالى » لا يريد به الشوق بمعناه الحصري الذي هو التزوع الى خير غير محصل عليه ، اذ ان مثل هذا الشوق تضمنت معنى ما هو بالقوة الى القصد كما سبق ليس موحداً في الله اذ ليس في الله شيء بالقوة ، وانما اراد بالشوق هنا ما يأول اليه الشوق اي اتصال الشوق بالشوق احاصل .

(٢) وذلك لان سعادة من سوى الله وان كانت بأشبار موضوعها هي الله كما تقدم سابقاً ، الا ان السعادة الصورية لكن مخلوق انما هي قائمة بفعل

و٤ ايضاً ان السعادة كما تبين في ف ١٠٠ انما هي القائمة بفعل العقل ويستحيل ان يوجد فعل آخر عقلي يضاهي فعله تعالى ، وهذا يتضح لك ليس فقط من كون فعله تعالى فعلاً قائماً بذاته بل لانه تعالى بفعله واحد يعقل نفسه بالكمال الذي هو عليه . وبذلك الفعل الواحد يعقل الاشياء الموجودة وغير الموجودة شروراً كانت او خيوراً كما تبين في ٤٤ .

واما ما سواه من العاقلين فليس نفس التعقل فيهم فعلاً قائماً بذاته بل هو فعل من هو قائم . ثم ما من احد يمكنه ان يعقل الله الذي هو المقول السامي تعقلاً كاملاً مستوعباً لكمال الله تعالى اذ ليس شيء وجود كمال كما هو وجود الله . وليس شيء فعل يمكن ان يكون اكمل من جوهره (١) . وليس

ادراك الموضوع اي يشتمل بالخير الاعظم على قدر ما يمكن للطبيعة المخالفة ان تتشبع به ، وهذه السعادة انما هي سعادة مطلقة لقيامها بفعل العقل المخلوق ، واما سعادة الله فهي سعادة غير مخلوقة وبالذات لان الله هو نفس سعادته فيكون لسعادة المخلوق الصورية موضوع خارج عنها تشترك هي فيه ، فاذاً كل سعيد من دون الله قائماً بسعادته بالاشتراك .

(١) وذلك لان مبدأ الفعل انما هو الصورة التي يفعل بها كل فاعل . والصورة هي ما يعطي الوجود اذ تجعل الشيء بالفعل . ووجود الشيء انما هو جوهره . ولهذا قال اللاتن « ولهذا ليس يكون فعل شيء . اكل من جوهره » وعليه يقال عموماً ان ما ليس وجوده اي جوهره مساوياً لوجود الشيء المقول يتشبع عليه ان يتعقل ذلك الموضوع تعقلاً متناهياً للموضوع بحيث يستوعب ادراكه كل ما هو مدرك في الموضوع . ولهذا استحال على كل عقل مخلوق ان يدرك الله بما عليه من الكمال .

يوجد عقل آخر يعرف جميع الاشياء حتى التي في استطاعة الله ان يفعلها والا حصلت له الاحاطة بقدرة الله .
ثم ما يعرفه عقل آخر غير عقل الله فلما لا يعرف جميعه بفعل واحد بعينه . فاذا سعادة الله فوق كل سعادة بلا قياس البتة .

وهو ايضا كلما ازداد الشيء اتحادا ازدادت قوته وخيريته كمالا . والفعل المتعاقب ينقسم بحسب اجزاء الزمان المختلفة ، فلا وجه اذا لمقابلة كماله بكمال الفعل الذي لا تعاقب فيه بل كله معاً ، ولا سيما وان كان هذا الفعل لا ينتفي في الآن بل يستمر الى الابد . وتعقل الله برآء من كل تعاقب وتجدد كما نبين ف هو وجوده كله معاً ابداً . واما تعقلنا فانه يتعاقب متجدداً من جهة انه يصحبه على طريق العرض الاتصال والزمان (١) .

فاذا سعادة الله تفوق سعادة البشر فوفاً غير متناه كما ان دوام السرمدية يفوق آن الزمان السبالي .
و٦ ايضا ان النعم وسائر الانشغالات والهموم المختلفة التي لا بد من ان تعترض في هذه الحياة الدنيا تعقلنا النظري

(١) يجب ان تعلم ان العقل فينا اذا اعتبر على حدته فانه فعل حاصل في الآن ومما وقياسه ما لا يتجزأ ، ولكن لما كان فعل العقل فينا يصحبه فعل الخيال وكان الخيال مع بقاءه في ذاته اي مع اتصاله بعرض له التعاقب والتجدد ، كان ان فعل العقل بهذا الاعتبار يعرض له بالعرض الاتصال والتعاقب ولا سيما عند ادراكه للتداعي . وهذا دقيق قاهره .

الذي تقوم به بوجه اخص سعادة الانسان (ان كان في هذه الحياة الدنيا سعادة) ثم الاضاليل والشكوك وسائر الاحداث والنوايب المختلفة التي نستولي متناوبة على الحياة الحاضرة ، كل ذلك دليل بين على ان لا قياس البتة بين سعادة الانسان وخصوصاً سعادة هذه الحياة (وبين) سعادة الله .

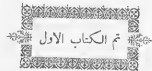
و٧ ايضا ان السعادة الالهية يمكن ان يعتبر كمالها من جهة انها تشتمل على جميع السعادات النظرية (١) والعملية . اما النظرية فلان الله يرى باكمل وجه وعلى الدوام ذاته وجميع ما سواه .
واما السعادة العملية فلانه تعالى لا يقتصر تدبيره على حياة الانسان الفرد او المنزل او المدينة او المملكة بل يتناول العالم قاطبة .

(١) لا ينبغي من بالذات ان الكلام هاهنا جار على السعادة الطبيعية التي يمكن للعقل الانساني ادراكها بالبرهان الفلسفي . فهذه السعادة قد قسمها الفيلسوف الى قسمين : سعادة نظرية وهي التي تقوم بفعل الحكمة ، وسعادة عملية قائمة بترؤاة الفضائل الادبية وعلى الاخص بفعل الفطنة التي شأنها تدبير وسباسة سائر الفضائل . فالى السعادة النظرية في الله اشار الماتن بقوله « انه تعالى يرى باكمل وجه ذاته وجميع ما سواه » وهذا متعلق بالحكمة . ثم لما كانت الفضائل الادبية متصرفه اما الى الخيود الخارجيه واما الى خيود النفس مرتشدة في جميع ذلك بدليل الفطنة قد حصر الماتن السعادة العملية في حسن السياسة ، وتدبير النفس او التدبير كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي ؟ وتدبير العالم بأسره اعظم واشرف من تدبير الفرد والمدينة والمملكة . فتنتج ان سعادة الله السليمة اشرف بنا لا يقاس من سعادة الانسان العملية . فانتبه .

واما السعادة الكاذبة والارضية فان هي ألا ظل السعادة
الكاملة لانحصار قيامها بخمسة امور على ما قاله بولسيوس هي اللذة
اللاحمية والغنى والسلطة والشرف وحسن الصيت
والله يلتذ بذاته غاية اللذة واسماها ويبتغى بجميع الخيرات
بهجة شاملة لا يازجها ضد .

اما الغنى فالله له في ذاته عوض عن استغنائه التام بجميع
الخيور كما تبين في ف ٤١ . وله القوة الغير المتناهية بدلاً من
السلطة (ف ٤٣) وله الرئاسة والاولوية وتدير جميع المخلوقات بدلاً
من الشرف (ف ١٣) وله ، في ما يأخذ من الاعجاب به تعالى
كل عقل يدركه نوعاً من الادراك ، ما يعتاضه عن الشرف
ونباهة الشأن .

فله اذا المتفرد بالسعادة الكرامة والجلال والمجد الى
دهر الداهرين آمين



اصلاح الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٦	١٢	سقطاني	سوفسطاني
٤٣	١٨	بيتة	إنية
٤٤	١	كفناعليه	كفناعيله
٦١	٢	تكون	تكون الحركة
٦٥	٢٠	تتوصير	تتوصل
٦٥	٢١	المحل	الحسم
٦٨	١٨	ينوم	يتوهم
٧٤	١٠	يوجد	يوجد
٧٥	١١	الزاد	المراد
١٠٤	١٦	شبيه	شبيهة
١١٤	٢٣	اغراض	اغراض
١٢١	٧	الصورة	الصورة
١٣٣	٧	تبيانها	تبيانها
١٣٦	٩	التناقض	التناقض
١٤٧	٩	الله يندرج	الله لا يندرج
١٦٩	١٦	الصوة	الصورة
٢٠٠	٢	لضرة	لضرورة
٢٢٨	٢٤	تجاه	نتيجة
٢٦٣	٩	حوهوه	جوهره
٢٧٠	١٧	بعد « المقول »	زد « اكل »
٣٢٢	١	يتطرق	يتطرق
٣٦٨	١٨	الببيعة	الطبيعة

فهرست الكتاب

الكتاب الاول

صفحة

مقدمة الكتاب

حياة المترجم

في ادب الحكيم

في الترض الذي يقصد المؤلف من كتابه هذا اي

هو

في الاشياء التي نعتقدها عن الله انما الحق فيها

على نوعين

في ان الامور الالهية المعروفة معرفة طبيعية يناسب

ان تلقى الى الناس

في ان الاشياء التي لا يمكن للمقل ان يتطلع طلعا

يناسب ان تعرض على الناس ليصدقوها تصديق

الاعتقاد والايان

في ان اذعان العقل للاشياء التي هي من الايان وان

كانت هذه تفوق العقل ليس ضروريا من الطيش والحفة

في ان حقيقة الايان المسيحي لا تضادها حقيقة العقل

في انه كيف تكون حال العقل الانساني بالانظر الى

حقيقة الايان الاولى

في ترتيب هذا المؤلف والاسلوب الذي تجري عليه

في وضعه

صواب

قوته

يتعلقان

رشد

المستعانت

تنصب

خطأ

قدته

يتعلقان

الشدة

المستعانت

تنصب

سطر

٢

١٥

١٧

٩

١٤

صفحة

٣٧٨

٤٧٠

٤٣٠

٤٤٠

٤٧٤



٣٢	الفصل العاشر	في رأي القائلين بأن كون الله موجوداً لا يمكن إقامة البرهان عليه لأنه بين بذاته
٣٥	الفصل الحادي عشر	في إبطال الرأي المذكور وحل الاسباب المتقدمة
٤١	الفصل الثاني عشر	في القائلين بأن كون الله موجوداً لا يمكن إقامة البرهان عليه ولما يقع به الازدعان اليقيني بالإيمان فقط
٤٥	الفصل الثالث عشر	في البينات التي يؤتى بها لاثبات ان الله موجود
٦٥	الفصل الرابع عشر	في انه لا بد لمعرفة الله من اتخاذ طريقة السلب
٦٨	الفصل الخامس عشر	في ان الله سرمدي
٧٧	الفصل السادس عشر	في ان الله ليس فيه القوة المنعثة
٨٢	الفصل السابع عشر	في ان الله ليس بجهة
٨٦	الفصل الثامن عشر	في انه لا تركيب في الله
٩٢	الفصل التاسع عشر	في ان الله ليس فيه شيء بالقر ولا ما هو دون الطبيعة
٩٤	الفصل العشرون	في ان الله ليس بجسم
١١٤	الفصل الحادي والعشرون	في ان الله نفس ذاته
١١٩	الفصل الثاني والعشرون	في ان الله الوجود والذات فيه واحد
١٢٨	الفصل الثالث والعشرون	في ان الله ليس فيه عرض
١٣٣	الفصل الرابع والعشرون	في ان الوجود الالهي لا يمكن تعينه تحصيلاً بزيادة فصل جوهرى
١٣٩	الفصل الخامس والعشرون	في ان الله ليس متدرجاً في جنس من الاجناس
١٤٧	الفصل السادس والعشرون	في ان الله ليس بالوجود الصدوري لجميع الاشياء
١٦٠	الفصل السابع والعشرون	في ان الله ليس بصورة جسم ما
١٦٣	الفصل الثامن والعشرون	في كمال الله
١٧٢	الفصل التاسع والعشرون	في مشاهة الله

١٧٥	الفصل الثلاثون	في انه اي الاسماء يميز قوله على الله
١٧٨	الفصل الحادي والثلاثون	في ان كمال الله وتقدم اياته لا يناقضان بساطته
١٨٢	الفصل الثاني والثلاثون	في انه ما من شيء يحل على الله وعلى باقي الاشياء الاخرى حلاً بالتواطؤ
١٨٩	الفصل الثالث والثلاثون	في انه ليس كل الاسماء مطلقاً تقال على الله والمخالفات قولاً بالاشتراك المحض
١٩٣	الفصل الرابع والثلاثون	في ان الاسماء التي تقال على الله وعلى الخلق انما تقال على طريق المناسبة والتشكيك
١٩٩	الفصل الخامس والثلاثون	في ان الاسماء الكثيرة التي تقال على الله ليست مترادفة
٢٠٣	الفصل السادس والثلاثون	في ان عقلاً كيف يؤلف التقاضا (المقولة) على الله
٢٠٧	الفصل السابع والثلاثون	في ان الله خبير
٢١١	الفصل الثامن والثلاثون	في ان الله هو نفس خبيرته
٢١٥	الفصل التاسع والثلاثون	في ان الله يستحيل ان يكون فيه شيء
٢١٨	الفصل الاربعون	في ان الله هو خير كل خير
٢٢٠	الفصل الحادي والاربعون	في ان الله هو الخير الاعظم
٢٢٢	الفصل الثاني والاربعون	في ان الله واحد
٢٣٨	الفصل الثالث والاربعون	في ان الله غير متناه
٢٥١	الفصل الرابع والاربعون	في ان الله عاقل
٢٦١	الفصل الخامس والاربعون	في ان تعقل الله نفس ذاته
٢٦٤	الفصل السادس والاربعون	في ان الله لا يعقل شيء آخر غير ذاته
٢٦٧	الفصل السابع والاربعون	في ان الله يعقل ذاته مأكلاً نوع من التعقل
٢٧١	الفصل الثامن والاربعون	في ان ما يعرفه الله اولاً والذات انما هو نفسه فقط

٢٧٦ الفصل التاسع والاربعون

٢٧٩ الفصل الخمسون

٢٨٧ الفصل الحادي والخمسون

٢٩٠ الفصل الثاني والخمسون

٢٩٢ الفصل الثالث والخمسون

٢٩٦ الفصل الرابع والخمسون

٢٩٩ الفصل الخامس والخمسون

٣٠٤ الفصل السادس والخمسون

٣٠٨ الفصل السابع والخمسون

٣١٣ الفصل الثامن والخمسون

٣١٨ الفصل التاسع والخمسون

٣٢٣ الفصل الستون

٣٢٦ الفصل الحادي والستون

٣٣٠ الفصل الثاني والستون

٣٣٢ الفصل الثالث والستون

٣٣٥ الفصل الرابع والستون

٣٣٦ الفصل الخامس والستون

٣٤٥ الفصل السادس والستون

٣٥٣ الفصل السابع والستون

في ان الله يعقل ما سواء من الاشياء.

في ان الله يعرف جميع الاشياء. معرفة خاصة

في الاسباب الداعية الى البحث عن ان

كثرة المعقولات كيف توجد في عقل الله

في الاسباب التي توجب كون كثرة تلك

المعاولات ليست في غير عقل الله

في ان كثرة المعقولات كيف توجد في الله

في ان ذات الله مع انها واحدة وكيف

تكون شيئاً خاصاً لجميع المتعلقات وحقيقتها

في ان الله يعقل جميع الاشياء معاً

في ان ليس في الله معرفة بالملكة

في ان معرفة الله ليست معرفة انتقالية اي

بالانتقال

في ان الله لا يعقل الاشياء بطريق التأليف

والتقسيم (او التخصيص)

في ان حق التصديقات غير متين عن الله

في ان الله هو الحق

في ان الله هو الحق المحض الخالص الحقية

في ان حقيقة الله هي الحقيقة الاولى والعظمى

في ادلة الذين يريدون ان يتفوا عن الله

معرفة للجزيئات

في ترتيب ما يستقوله فيما يتعلق بمعرفة الله

في معرفة الله للجزيئات

في ان الله يعرف اللاوجودات

في ان الله يعرف الجزئيات الحادثة المستقبلية

٣١٧ الفصل الثامن والستون

٣٢١ الفصل التاسع والستون

٣٨١ الفصل السبعون

٣٨٦ الفصل الحادي والسبعون

٣٩٤ الفصل الثاني والسبعون

٤٠١ الفصل الثالث والسبعون

٤٠٢ الفصل الرابع والسبعون

٤٠٥ الفصل الخامس والسبعون

٤٠٨ الفصل السادس والسبعون

٤١٢ الفصل السابع والسبعون

٤١٣ الفصل الثامن والسبعون

٤١٦ الفصل التاسع والسبعون

٤٢٠ الفصل العاشر والسبعون

٤٢٣ الفصل الحادي والثمانون

٤٣٠ الفصل الثاني والثمانون

٤٣٦ الفصل الثالث والثمانون

٤٣٩ الفصل الرابع والثمانون

٤٤٢ الفصل الخامس والثمانون

٤٤٦ الفصل السادس والثمانون

٥٩٤ الفصل السابع والثمانون

في ان الله يعرف حركات الارادة

في ان الله يعرف الثلاث نهايات

في ان الله يعرف الحقائق

في ان الله يعرف الشرور

في ان الله يريد

في ان ارادة الله هي نفس ذاته

في ان المراد الاول والاصيل لله هو ذاته

في ان الله يارادته ذاته يريد ما سواء ايضاً

في ان الله يريد ذاته والاعتبار بمنزلة ارادة واحدة

في ان كثرة المرادات لا تناقض سيطرة الله

في ان ارادة الله يتناول تعقلها كل

فرد من افراد الحيور

في ان الله يريد ايضاً الاشياء التي لم تكن

بعد موجودة

في ان الله يريد بالضرورة وجوده وغيره

في ان الله لا يريد ما سواء بالضرورة

في ادلة المتراضين على ما تقدم من القول

ودفعها

في ان الله يريد شيئاً آخر سواء بالضرورة

الفرضية

في ان ارادة الله لا تتعلق بالمستحيلات

في ذاتها

في ان ارادة الله للاشياء لا ترفع عنها امكانها

في انه يجوز ان يسمى لارادة الله سبب

في ان ارادة الله لا يجوز ان يكون شي. علة لها

صفحة

٤٥١	الفصل الثامن والثمانون	في ان الله ذو حرة اي معق الاختيار
٤٥٤	الفصل التاسع والثمانون	في ان الله لا يوجد فيه شهودات التزوعات
٤٦٢	الفصل التسعون	في ان وجود الفرح والسلة في الله لا يتنافي كماله
٤٦٧	الفصل الحادى والتسعون	في ان الله هو محبة
٤٧٧	الفصل الثاني والتسعون	في ان المضائل كيف يثبت وجودها في الله
٤٨٢	الفصل الثالث والتسعون	في ان الفضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله
٤٩٠	الفصل الرابع والتسعون	في ان الفضائل النظرية موجودة في الله
٤٩٢	الفصل الخامس والتسعون	في ان الله لا يمكنه ان يريد الشر
٤٩٦	الفصل السادس والتسعون	في ان الله لا ينقض شيئاً (وانه من المحال ان يكون فيه تعالى بنقض لشيء ما)
٤٩٨	الفصل السابع والتسعون	في ان الله حي هو
٤٩٩	الفصل الثامن والتسعون	في ان الله هو نفس حياته
٥٠١	الفصل التاسع والتسعون	في ان حياة الله سرمدية
٥٠٤	الفصل المئتم المائة	في ان الله سعيد
٥٠٩	الفصل المائة والواحد	في ان الله هو نفس سعاده
٥١١	الفصل المائة والاثنان	في ان سعادة الله كلمة وتفق كل سعادة دونها

تآليف

سيادة المطران نعمة الله الي كرم الماروني

في العربية

- خبرية الالباب في علم الكتاب (١٨٨٤) جلد ١
 قسطاس الاحكام (١٩٠٠) ٣ اجزاء
 الفلسفة النظرية (١٩١٢) ٦ اجزاء
 مجموعة الردود على الحوارج (١٩٣١) جلد ١

في اللاتينية

- كتاب النجاة للرئيس ابن سينا (١٩٢٦) جلد ١

قبد الطبع

علم الاجتماع
 المحاكمات الكنسية
 الفلسفة الادبية

منتخبات اعتقادية من القديس توما الاكوييني رداً على
 اليونان والارمن والعرب



OUVRAGES

DE S. G. MGR CARAME



En Arabe :

- Introduction Générale à l'Écriture Sainte (1884) 1 vol.
Droit canon comparé au droit musulman. (1900) 3 vol.
Philosophie de Louvain (Card. Mercier). (1912) 6 vol.
Somme contre les Gentils. 1^{er} livre 1 vol, de 530 pages. (1931)

En latin:

- Métaphysique d'Avicenne (1926).

Sous presse en Arabe:

- Sociologie, belle composition 450 pages
Procédure ecclésiastique selon le nouveau Code. 1 vol,
Philosophie morale. 1 vol.
Opuscula Selecta de S. Thomas contra Graecos Armenos et
Saracenos (10 chapitres avec commentaire),

S'adresser ; Imprimerie Missionnaires Libanais
Djouneh (Liban)



SOMME
CONTRE LES GEMTILS

de

ST. TOMAS D'AQUIN

TRADUCTION ARABE

ACCOMPAGNÉE DE NOMBREUSES NOTES TIRÉES
TRÈS SOUVENT DES PLUS CÉLÈBRES
PHILOSOPHES ARABES

par

S. G MGR NEMATALLAH CARAMÉ

évêque Maronite Tit. de Myndo, Consulteur de
la Sac. Cong. « pro Ecclesia Orientali »

SUMMA
CONTRA GENTILES



TRADUCTION ARABE

